REVISTA DE FILOZOFIE

I 7959

TOMUL 17 1970

DIN SUMAR:

EVOLUŢIA ROLULUI ŞI FUNCŢIILOR INTERNE ALE STATULUI SOCIALIST ROMÂN ÎN ETAPA ACTUALĂ
DUMITRU I. MAZILU

FĂURIREA SOCIETĂŢII SOCIALISTE MULTILATERAL DEZVOLTATE
SIMION PUNI

FILOZOFIA ŞI PRACTICA SOCIAL-POLITICĂ
AL. FLORIAN

UN STUDIU FORMAL AL CONDIŢIILOR ŞI LIMITELOR PREVIZIUNII ŞTIINŢIFICE A COMPORTAMENTULUI SOCIAL
T. SCHATTELES

MĂRIA-SA CUVÎNTUL
CONSTANTIN VLAD

COLOCVIUL INTERNAŢIONAL DE ANTROPOLOGIE FILOZOFICĂ
ŞTEFAN ANGHELOV (Bulgaria)
A. G. MÎSLIVCENKO (U.R.S.S.)
NELIA V. MOTROŞILOVA (U.R.S.S.)
C. I. GULIAN
OCTAVIAN CHEŢAN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990
0 IUL. 2005
46

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*, OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București, Telefon 12.17.90.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7959

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 17 Nr. 1 1970

ULIM 2014

SUMAR

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

● DUMITRU I. MAZILU, Evoluţia rolului şi funcţiilor interne ale statului socialist român în etapa actuală 5
● SIMION PUNI, Făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate 17
● AL. FLORIAN, Filozofia şi practica social-politică 25
● T. SCHATTELES, Un studiu formal al condiţiilor şi limitelor previziunii ştiinţifice a comportamentului social 37

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

● CONSTANTIN VLAD, Măria-sa Cuvîntul 51

COMUNICĂRI

Colocviul internaţional de antropologie filozofică 59

● ŞTEFAN ANGHELOV (Bulgaria), Problema omului în cunoaşterea ştiinţifică . . 61
● A. G. MÎSLIVCENKO (U.R.S.S.), Problemele filozofice ale omului şi metodologia cercetării lor 71
● NELIA V. MOTROŞILOVA (U.R.S.S.), Valoare şi adevăr 79
● C. I. GULIAN, Cunoaşterea şi modelarea omului în concepţia marxist-leninistă . . 89
● OCTAVIAN CHEŢAN, Umanismul şi dificultăţile ambiguităţii teoretice 97

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

Texte inedite

● Scrisoarea lui Dimitrie Cantemir către contele Golovkin 107

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

● O nouă teorie dialectică a fenomenelor biologice (*Victor Săhleanu*) 111

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

● Colocviul „Modalitatea judecăţii la Aristotel şi în logica modernă" (*Radu Stoichiţă, G. N. Öffenberger*) 115

Necrolog 119

Index alfabetic 123

Rev. filoz., **17**, *1*, p. 1—142 Bucureşti, 1970

11.692

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 17 **№ 1** **1970**

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

● ДУМИТРУ И. МАЗИЛУ, Развитие роли и внутренних функций румынского социалистического государства на современном этапе 5

● СИМИОН ПУНИ, Создание социалистического разносторонне развитого общества 17

● АЛ. ФЛОРИАН, Философия и общественно-политическая практика . . . 25

● Т. ШАТЛЬ, Формальное исследование условий и пределов научного предвидения общественного поведения 37

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● КОНСТАНТИН ВЛАД, Его Величество Слово 51

СООБЩЕНИЯ

Международный коллоквиум по философской антропологии 59

● ШТЕФАН АНГЕЛОВ (Болгария), Проблема человека в научном познании. 61

● А. Г. МЫСЛИВЧЕНКО (СССР), Философские проблемы человека и методология их исследования 71

● Н. В. МОТРОШИЛОВА (СССР), Ценность и истина 79

● К. И. ГУЛИАН, Познание и моделирование человека в марксистско-ленинском воззрении 89

● ОКТАВИАН КЕЦАН, Гуманизм и затруднения теоретической двусмысленности 97

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Неизданные тексты

● Письмо Димитрия Кантемира графу Головкину 107

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Новая диалектическая теория биологических явлений (*Виктор Сэхляну*) . . 111

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● Коллоквиум «Способ суждения у Аристотеля и в современной логике» (*Раду Стойкицэ, Г. Н. Оффенбергер*) 115

Некролог 119

Алфавитный указатель 123

Философский журнал, **17**, *1*, стр. 1–142, Бухарест, 1970

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 17 N° 1 1970

SOMMAIRE

Page

ÉTUDES ET ARTICLES

● DUMITRU I. MAZILU, L'évolution du rôle et des fonctions internes de l'Etat socialiste roumain à l'étape actuelle 5
● SIMION PUNI, La création de la société socialiste multilatéralement développée . . 17
● AL. FLORIAN, Philosophie et pratique socio-politique 25
● T. SCHATTELES, Une étude formelle des conditions et des limites de la prévision scientifique du comportement social 37

NOTES PHILOSOPHIQUES

● CONSTANTIN VLAD, Sa Majesté le Mot 51

COMMUNICATIONS

Colloque international d'anthropologie philosophique 59

● ŞTEFAN ANGHELOV (Bulgarie), Le problème de l'homme dans la connaissance scientifique 61
● A. G. MYSLIVTCHENKO (U.R.S.S.), Les problèmes philosophiques de l'homme et la méthodologie de leur recherche 71
● NELIA V. MOTROCHILOVA (U.R.S.S.), Valeur et vérité 79
● C. I. GULIAN, Connaissance et modelage de l'homme dans la conception marxiste-léniniste 89
● OCTAVIAN CHEŢAN, L'humanisme et les difficultés de l'ambiguïté théorique 97

LA RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

Textes inédits

● La lettre de Dimitrie Cantemir au comte Golovkine 107

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

Une nouvelle théorie dialectique sur les phénomènes biologiques (*Victor Săhleanu*) . . . 111

LA VIE SCIENTIFIQUE

Le colloque « La modalité du jugement chez Aristote et dans la logique moderne » (*Radu Stoichiţă, G. N. Öffenberger*) 115

Nécrologue 119

Index alphabétique 123

Revue de philosophie, **17**, *1*. p. 1—142, Bucarest, 1970

EVOLUŢIA ROLULUI ŞI FUNCŢIILOR INTERNE ALE STATULUI SOCIALIST ROMÂN ÎN ETAPA ACTUALĂ

DE

DUMITRU I. MAZILU

Fenomen social deosebit de complex, statul a constituit subiectul a numeroase studii ştiinţifice, a unor dispute şi controverse, încercîndu-se a se demonstra — din optica de clasă a ideologilor respectivi — rolul, sarcinile, funcţiile, menirea sa în viaţa socială. Pentru prima oară un răspuns cu adevărat ştiinţific a fost dat problemelor statului de către marxism-leninism. Clasicii au acordat o atenţie deosebită locului şi atribuţiilor ce revin organismului statal, precizînd — în mod realist — nu numai configuraţia specifică a organelor sale în epoca contemporană, ci şi coordonatele evoluţiei lor viitoare[1], pe parcursul dezvoltării orînduirii socialiste spre socialismul deplin şi spre comunism. În ultimii ani au loc ample discuţii cu privire la rolul statului[2], locul său în societate şi perspectiva sa de viitor[3]. În discuţii referitoare la statul socialist se scapă însă, uneori, din vedere caracterul dialectic al procesului evoluţiei statului, al rolului şi funcţiilor sale în etapele succesive ale construcţiei socialismului, creîndu-se impresia că în socialism statul ar fi ceva imuabil,

[1] Vezi K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 277; V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 31, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 183; *ibidem*, vol. 33, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 18—19.

[2] Vezi Raymond Aron, Louis Armand, Jean Fourastié, W. Baumgartner, *La France dans la compétition économique*, Paris, P. U. F., 1969; Jean Guguet, *Aspects de la civilisation américaine*, Paris, Armand Colin, 1969; Pierre-Bloch, *De Gaulle ou le Temps des méprises*, Editions de la Table Ronde, 1969; František Chamalik, *L'Etat, le citoyen, l'individu*, în „Démocratie nouvelle", Paris, nr. special, 1966, p. 30—38; Enzo Modico, Edvardo Perra, *Publici poteri e autonomie nella transformazione democratica dello stato*, în „Critica marxista", nr. 4, Roma, 1966, p. 171—200 etc.

[3] A. M. Rumeanţev, *Problemî sovremennoi nauki ob obşestve*, Nauka, Moscova, 1969; D. Cesnokov, *Leninskoe ucenie o soţialisticeskom gosudarstve*, în „Kommunist", nr. 13, 1967, p. 36—47; Martin Greiffenhagen, *Democratie und technokratie*, în „Praxis", nr. 3, Zagreb, 1967, p. 214—227; V. A. Pecenev, *O gosudarstve naţionalnoi demokratii*, în „Vestnik Moskovskogo Universiteta", nr. 4, 1965, p. 48—57.

neschimbător, veşnic şi că, în acest domeniu, o dată cu instaurarea noii orînduiri, ar înceta să mai acţioneze legile dialecticii. Mai mult, în unele lucrări de specialitate întîlnim aprecieri potrivit cărora ar trebui grăbit procesul de diminuare a rolului statului în societate, ignorîndu-se condiţiile istorice concrete, interne şi internaţionale actuale. O serie de autori continuă să examineze şi astăzi problematica complexă a dictaturii proletariatului, a rolului şi funcţiilor statului[4] insuficient de nuanţat, fără a marca îndeajuns schimbările social - economice survenite şi fără a sublinia în măsura necesară influenţa lor asupra organismului politic statal. O asemenea abordare a rolului şi funcţiilor statului nu ajută, în măsura cerinţelor, la înţelegerea şi explicarea multiplelor nuanţe ale sensului şi finalităţilor statului în scopul descifrării perspectivelor dezvoltării sale în viitor, iar soluţiile preconizate nu satisfac pe deplin exigenţele activităţii politice creatoare, de perfecţionare continuă a activităţii statale.

Examinarea rolului şi a funcţiilor statului socialist trebuie făcută în lumina dialecticii factorilor obiectivi şi subiectivi în scopul desprinderii tendinţelor majore ale evoluţiei lor în conexiunea acestor factori. „*Este evident* — arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu — *că nu poate fi abordată în mod ştiinţific problema atît de complexă a rolului şi funcţiilor statului în socialism fără a lua în considerare întreg ansamblul condiţiilor sociale interne şi internaţionale contemporane*" [5]. Evoluţia vieţii economice şi social - culturale demonstrează — fără putinţă de tăgadă — tendinţa de creştere a rolului, a sarcinilor şi atribuţiilor statului în conducerea economiei, ştiinţei şi culturii, în organizarea şi desfăşurarea raporturilor internaţionale. Practica socială a evidenţiat convingător justeţea concepţiei marxist-leniniste cu privire la rolul, menirea socială a statului, relevînd coordonatele evoluţiei vieţii statale în diverse perioade istorice. Apărut pe o anumită treaptă a dezvoltării social-istorice, o dată cu împărţirea societăţii în clase, statul va dispărea atunci cînd vor dispărea clasele sociale. Este indiscutabil că, după lichidarea claselor exploatatoare pe măsura desfăşurării procesului de omogenizare a societăţii socialiste, rolul statului se schimbă, modificîndu-se şi formele sale de acţiune, se adînceşte caracterul democratic al puterii de stat muncitoreşti-ţărăneşti, care a devenit un instrument al societăţii, o organizaţie politică a puterii suverane a poporului în slujba progresului întregii societăţi[6]. De la etapă, la etapă, pe măsura dezvoltării societăţii socialiste, contribuţia statului în organizarea şi conducerea proceselor economice şi social-culturale nu a scăzut, ci dimpotrivă, a luat o amploare tot mai mare. Tendinţa obiectivă este creşterea ponderii statului pe plan constructiv, restrîngerea treptată a funcţiilor sale cu caracter coercitiv.

Statul socialist are, prin excelenţă, o misiune creatoare, transformatoare şi organizatoare, îndeplinindu-şi cu succes rolul de instrument principal în edificarea noii orînduiri. Analiza atentă şi cu discernămînt a

---

[4] Vezi V. E. Cirkin, *O demokraticeskoi diktature revolutionnogo naroda v usloviah sovremennoi epohi*, în „Voprosî filosofii", nr. 4. Moscova, 1966, p. 33 şi urm.

[5] Nicolae Ceauşescu, *Raportul C. C. al P. C. R. cu privire la activitatea P. C. R. în perioada dintre Congresul al IX-lea şi Congresul al X-lea şi sarcinile de viitor ale partidului*, în *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 53 (subl. ns.).

[6] Vezi Ion Ceterchi, *Statul în societatea noastră socialistă*, în „Anale de istorie", nr. 5, 1969, p. 37.

mobilurilor tuturor măsurilor întreprinse de Partidul Comunist Român în domeniul vieţii de stat de-a lungul anilor puterii populare, şi îndeosebi după Congresul al IX-lea al partidului, duce la concluzia că evoluţia statului este subordonată necesităţii obiective a adîncirii continue a bazei sale sociale. Transformările profunde petrecute în structura societăţii noastre îşi găsesc expresie în sfera activităţii statale în faptul esenţial că *statul socialist român a devenit astăzi exponentul unităţii social-politice a clasei muncitoare, ţărănimii, intelectualităţii, a tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naţionalitate.* Este o realitate manifestă interacţiunea activităţii organelor statale cu formele şi modalităţile de participare a maselor la viaţa publică. Şi este îndeobşte cunoscută legătura efectivă, nemijlocită a organelor statale cu masele de oameni ai muncii, *dovadă* elocventă *a realităţii puterii poporului,* unit din punct de vedere social-politic, liber şi stăpîn pe soarta sa.

O dată cu dezvoltarea forţelor de producţie, cu îmbunătăţirea condiţiilor de trai ale poporului şi ridicarea nivelului său de cultură, sînt puse în valoare, tot mai larg, energiile şi capacităţile creatoare ale membrilor societăţii, partidul şi statul promovînd măsurile cele mai indicate pentru asigurarea exercitării drepturilor şi libertăţilor la care au aspirat masele de-a lungul timpurilor. De la an la an a crescut rolul statului în organizarea proceselor productive, în coordonarea activităţii ştiinţifice şi social-culturale, perfecţionîndu-se necontenit activitatea tuturor organelor sale. *A devenit mai bogat conţinutul funcţiilor economică-organizatorică şi cultural-educativă.* Statul are un rol hotărîtor în traducerea în viaţă a directivelor partidului în domeniul economiei, ştiinţei şi culturii, organizînd şi coordonînd activitatea economică pe ramuri şi sectoare, orientînd valorificarea mai raţională şi mai eficientă a potenţialului material şi uman de care dispunem, perfecţionînd necontenit planificarea în toate compartimentele de activitate, asigurînd folosirea judicioasă a pîrghiilor economice, printr-un studiu temeinic al cerinţelor legilor obiective în scopul aplicării lor în practica socială[7].

Evoluţia funcţiilor statului socialist român este determinată de o serie de factori obiectivi şi subiectivi, între care o importanţă deosebită prezintă formarea şi dezvoltarea bazei tehnice-materiale a socialismului, crearea şi dezvoltarea bazei economice a socialismului, îmbinarea intereselor personale cu cele generale, obşteşti, creşterea cointeresării materiale a fiecărui om al muncii, lichidarea claselor exploatatoare, evoluţia raportului forţelor de clasă pe plan intern şi extern, dezvoltarea neîntreruptă a iniţiativei creatoare a maselor, făurirea unităţii social-politice a poporului, întărirea continuă a rolului conducător al partidului în întreaga activitate economică, socială şi de stat etc. Funcţiile statului, în evoluţia lor, exercită un rol social din ce în ce mai important asupra propriilor factori determinanţi, corelaţia enunţată cunoscînd noi dimensiuni în realizare, urmare a influenţelor reciproce dintre factorii enunţaţi şi funcţiile statului. Evoluţia acestora se concretizează într-o serie de *schimbări care s-au produs în conţinutul propriu al fiecărei funcţii, precum şi în formele şi metodele de realizare a lor.* Este o reflectare legică a stadiului de dezvoltare

[7] Vezi Ion Gheorghe Maurer, *Raport asupra Directivelor Congresului al X-lea al P.C.R. privind planul cincinal pe anii 1971 — 1975 şi liniile directoare ale dezvoltării economiei naţionale pe perioada 1976 — 1980,* în *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român,* p. 93 şi urm.

economică și socială dintr-o etapă sau alta a procesului parcurs în construirea societății socialiste. Schimbările produse în exercitarea funcțiilor statului, mai puțin perceptibile în primele etape ale desfășurării procesului complex de construire a noii orînduiri sociale, au căpătat o amploare tot mai mare în etapa construcției societății socialiste multilateral dezvoltate, ca urmare a victoriei socialismului în România. Desigur, acest moment trebuie înțeles în mod dialectic, întrucît el este pregătit de acumulări care se produc în toate etapele anterioare și care urmează să se desăvîrșească în etapele ulterioare.

Trecerea la construcția societății socialiste multilateral dezvoltate implică schimbări importante, în primul rînd, *în conținutul activității* funcțiilor statului. Astfel, *funcția economică-organizatorică*, în etapa actuală, își îmbogățește continuu conținutul ca urmare a dezvoltării și consolidării bazei tehnice-materiale a socialismului și ridicării relațiilor de producție socialiste pe o treaptă nouă, prin continua lor perfecționare și maturizare[8]. În acest context apar cerințe noi în înfăptuirea unor laturi ale funcției economice-organizatorice și în mod deosebit în dezvoltarea și mai puternică a forțelor de producție, în scopul creșterii impetuoase a producției și productivității muncii, îmbunătățirea continuă a conducerii economiei, dezvoltarea proceselor de planificare, în sensul folosirii mai raționale a tuturor resurselor materiale, de muncă și financiare, perfecționarea neîntreruptă a bazelor democratice ale organizării și conducerii economiei mai ales pe calea extinderii în continuare a rolului economic al organelor locale și, în ultimă instanță, a fiecărei întreprinderi, *dezvoltarea și perfecționarea activității de stat pe linia controlului asupra cuantumului muncii și consumului*, pentru a se asigura ridicarea la un nivel superior a organizării proceselor de producție, extinderea specializării și cooperării între unitățile economice, dezvoltarea și consolidarea economică-organizatorică a cooperativelor agricole de producție, perfecționarea relațiilor de schimb, și în primul rînd a celor dintre sat și oraș, desfășurarea unei activități susținute în vederea stimulării, dezvoltării și consolidării proprietății socialiste.

Toate acestea sînt expresia creșterii continue a rolului statului socialist român pe plan economic, ceea ce reflectă, în același timp, creșterea posibilităților sale de organizare și conducere a economiei. În ultimii ani — pe baza indicațiilor partidului —, organele de stat și-au perfecționat continuu formele și metodele conducerii și planificării economiei naționale. Aceasta, deoarece dezvoltarea continuă a forțelor de producție, caracterul socialist al economiei impun conducerea și îndrumarea centralizată, unitară, pe baza planului de stat, a tuturor sectoarelor de activitate într-o strînsă corelație cu creșterea autonomiei organelor locale, în scopul dezvoltării întregii societăți.

Continuarea industrializării socialiste, dezvoltarea intensivă și multilaterală a agriculturii, realizarea prevederilor planului cincinal și a liniilor directoare pe anii 1976-1980, în toate domeniile economiei, științei și culturii cer o muncă susținută, măsuri bine chibzuite, concentrarea și orientarea eforturilor întregului popor potrivit cu cerințele progresului

---

[8] Vezi Manea Mănescu, *Probleme actuale și de perspectivă ale economiei naționale*, în „Lupta de clasă", nr. 10, 1969, p. 33—39.

continuu al societăţii noastre. O importanţă deosebită are îmbunătăţirea activităţii întreprinderilor, celulele de bază în care se realizează producţia materială. În acest domeniu trebuie să-şi găsească reflectarea eficienţa sprijinului calificat şi permanent acordat de organele de stat şi economice centrale întreprinderilor şi instituţiilor din subordinea lor, în vederea rezolvării problemelor privind dezvoltarea acestora, îndeplinirea în cele mai bune condiţii a sarcinilor de plan. Fabricile şi uzinele noastre sînt dotate cu tehnică modernă, dispun de forţă de muncă şi multe cadre calificate cu o experienţă bogată. În aceste condiţii, organizarea ştiinţifică a muncii reprezintă un mijloc important pentru sporirea producţiei şi a productivităţii muncii, ridicarea calităţii produselor şi reducerea preţului de cost. Creşterea eficienţei economice a întregii activităţi de producţie — sarcină de esenţială însemnătate — cere pregătirea judicioasă şi urmărirea sistematică a procesului de fabricaţie, organizarea temeinică a muncii în secţii, ateliere, la fiecare loc de producţie, o aprovizionare tehnică-materială raţională, folosirea cît mai deplină a secţiilor şi capacităţilor de producţie etc. Organizarea ştiinţifică a muncii şi utilizarea judicioasă, pătrunsă de spirit gospodăresc a fondurilor şi mijloacelor cu care sînt dotate întreprinderile, ridicarea eficienţei investiţiilor, a comerţului exterior, ca şi a tuturor celorlalte activităţi economice, sînt obiective majore, de permanentă actualitate[9]. Pentru a rezolva tot mai bine sarcinile ce le revin, ministerele — chemate să efectueze o activitate sistematică de coordonare economică — celelalte organe centrale şi locale, toţi lucrătorii din aparatul de stat trebuie să-şi perfecţioneze continuu metodele de muncă, să întărească disciplina de stat, să vegheze la respectarea legilor, la apărarea intereselor statului, să asigure dezvoltarea a tot ce este nou şi înaintat, să manifeste grijă şi solicitudine faţă de cererile oamenilor muncii.

În etapa actuală creşte rolul organizator al statului şi în ceea ce priveşte dezvoltarea agriculturii. Măsurile adoptate de Congresul al X-lea al partidului privesc dezvoltarea unei puternice baze tehnice-materiale a agriculturii, îndrumarea ei unitară, planificată, îmbunătăţirea organizării şi conducerii ramurilor agricole la nivel central şi local. În acest sens, un rol pozitiv vor avea crearea Ministerului Agriculturii şi Silviculturii şi îmbunătăţirea activităţii Uniunii Naţionale a Cooperativelor Agricole de Producţie şi a uniunilor cooperatiste, a adunărilor generale ale cooperativelor agricole de producţie. Aceste măsuri reflectă formele, metodele şi mijloacele prin care statul îşi exercită rolul său economic în ansamblul agriculturii şi în sectorul cooperatist al acesteia. Ele au drept scop creşterea producţiei vegetale şi animale, crearea condiţiilor pentru o contribuţie sporită a agriculturii la avîntul întregii economii naţionale.

La iniţiativa conducerii superioare de partid şi de stat — pe baza experienţei acumulate — s-au statornicit noi metode şi principii de conducere a economiei. S-au constituit *centralele industriale — verigi de bază ale conducerii economiei*, s-au desfiinţat formele intermediare, s-a trecut la principiul muncii şi conducerii colective. Ca o expresie concretă a aplicării principiului muncii şi conducerii colective au fost constituite comi-

[9] Vezi Nicolae Ceauşescu, op *cit.*, p. 31.

tetele de direcție—organe colective pentru dezbaterea și soluționarea problemelor conducerii întreprinderilor, la nivelul cerințelor contemporane. Comitetele de direcție—alcătuite din factorii hotărîtori ai conducerii întreprinderii și din reprezentanții organizației de partid și sindicale—au posibilitatea să analizeze aspectele concrete, specifice întreprinderii respective și să promoveze măsurile care se impun pentru asigurarea desfășurării eficiente a procesului de producție. Răspunderea acestor organe colective de conducere este stimulată de faptul că au obligația să prezinte dări de seamă în fața adunării generale a salariaților, ceea ce accentuează democratismul conducerii noastre economice, dîndu-i noi dimensiuni în formele și modalitățile de realizare.

În același timp, în etapa actuală capătă un conținut mai bogat *funcția cultural—educativă* a statului. Aceasta se explică prin aceea că devin mai complexe sarcinile statului în direcția dezvoltării conștiinței socialiste a oamenilor muncii, formării atitudinii lor comuniste față de muncă, perfecționării și ridicării nivelului lor științific și cultural. Se impune folosirea rațională a tuturor verigilor mecanismului social—politic pentru descoperirea și folosirea unor noi surse de energie, crearea unor noi mașini, sisteme automate și telemecanice, dezvoltarea pe mai departe a radioelectronicii, perfecționarea mașinilor de calcul, de comandă și de informații, descoperirea de noi îngrășăminte și crearea unor noi preparate pentru agricultură etc. Totodată cresc exigențele îmbunătățirii continue a activității de cercetare în domeniul științelor sociale, astfel încît acestea să-și aducă o contribuție și mai mare în descoperirea formelor și metodelor celor mai adecvate pentru perfecționarea și dezvoltarea raporturilor sociale, pentru explicarea problemelor complexe ale lumii contemporane și înțelegerea perspectivelor dezvoltării sociale. În programul elaborat de partid în vederea progresului continuu al societății noastre socialiste, învățămîntul a ocupat și ocupă un loc de seamă.

O caracteristică esențială a evoluției în ansamblu a funcției cultural—educative în domeniul învățămîntului o constituie creșterea *continuă a capacității statului de a realiza în mod organizat și planificat calificarea și instruirea cadrelor necesare economiei și culturii*[10]. Totodată, ca urmare a înfăptuirii revoluției științifice și tehnice, se impun o riguroasă organizare a forțelor de cercetare și pregătirea continuă a noi detașamente de oameni de știință. Este evident pentru oricine că, în aceste condiții, orice rămînere în urmă în dezvoltarea cercetării științifice aduce daune intereselor poporului, dezvoltării națiunii, asigurării independenței și suveranității naționale, înfloririi continue a patriei socialiste. În etapa contemporană, cînd știința a devenit o nemijlocită forță de producție, capătă o pondere deosebită—în exercitarea funcției cultural-educative—organizarea activității științifice, planificarea sistematică a dezvoltării sale în acord cu planificarea economică, cu dezvoltarea generală a societății românești. Un rol important, în acest sens, revine Consiliului Național al Cercetării Științifice, care antrenează în activitatea sa oameni de știință din diferite ramuri ale economiei și culturii, contribuind la îmbunătățirea metodologiei de elaborare a planurilor de cercetare, la stabili-

[10] Vezi Leonte Răutu, *Probleme actuale în domeniul pregătirii cadrelor și perfecționării învățămîntului*, în „Lupta de clasă", nr. 10, 1969, p. 48—55.

rea unei concordanţe între profilul unităţilor şi tematica ştiinţifică, la abordarea multilaterală a problemelor şi elaborarea unei tematici complexe, la perfecţionarea formelor de legătură cu practica, la dezvoltarea cercetărilor experimentale în uzine, unităţi agricole, la pregătirea cadrelor de specialişti etc.

O caracteristică a evoluţiei funcţiei cultural-educative în etapa actuală o constituie faptul că perfecţionarea activităţii de stat în dezvoltarea culturii şi artei implică şi determină totodată participarea largă a maselor nu numai în însuşirea şi crearea valorilor culturale, ci şi la organizarea vieţii culturale şi educative. Organele de stat asigură — prin compoziţia şi structura lor — posibilitatea largă pentru ca cei care participă la crearea valorilor culturale sau la difuzarea lor să aibă o strînsă legătură cu cerinţele noi care apar, să adopte soluţii, să orienteze şi să conducă pe această bază întreaga activitate. Astfel, cei care participă la creaţia cultural-artistică şi la punerea ei în valoare iau parte direct şi la conducerea acestei activităţi.

Analiza fenomenelor statale duce la concluzia că evoluţia vieţii de stat nu are loc fără greutăţi, lipsuri, obstacole, că în procesul exercitării rolului şi funcţiilor statului se întîlnesc o serie de neajunsuri, aspecte de birocratism, de formalism, de rutină şi şablonism. Cu toate criticile efectuate de către Comitetul Central al partidului, cu toate măsurile întreprinse în ultimii ani, se menţin manifestări de subiectivism şi voluntarism în adoptarea deciziilor în diferite sectoare ale activităţii statale. În unele ministere şi, mai ales, în unele întreprinderi se mai adoptă şi astăzi decizii de însemnătate hotărîtoare pentru organizarea şi desfăşurarea proceselor productive fără o analiză temeinică a realităţilor şi posibilităţilor, dezbaterea colectivă îmbrăcînd unele aspecte de formalism ca urmare a faptului că soluţiile preconizate nu sînt studiate anterior, iar sugestiile pentru îmbunătăţirea lor sînt, adesea, nesatisfăcătoare. Pe de altă parte, la nivelul unor organe economice centrale şi locale se poartă încă numeroase discuţii, care frînează operativitatea activităţii acestor organe, generînd întîrzieri în adoptarea unor măsuri absolut necesare pentru buna desfăşurare a proceselor de producţie. Organele statului, la diferite niveluri, păstrează şi, uneori, chiar dezvoltă o formularistică greoaie, complicată, de natură a crea greutăţi în desfăşurarea activităţii practice. Unele organe de decizie nu manifestă răspunderea necesară în pregătirea soluţiilor şi crearea condiţiilor pentru traducerea lor în viaţă. Pe de altă parte, există tendinţa dăunătoare, relevată de Congresul al X-lea al partidului, de elaborare a prea multor indicaţii, directive, acte normative, instrucţiuni şi circulare[11], unele suprapunîndu-se şi contrazicîndu-se. Această situaţie perturbă activitatea normală în sectoarele respective de activitate, influenţează negativ eficacitatea muncii. Supunînd unei analize profunde şi multilaterale aceste fenomene negative ale ac-

[11] Numai pentru reglementarea drepturilor de personal, a statelor de funcţiuni şi cheltuieli gospodăreşti există circa 350 de legi, decrete şi hotărîri — în afară de actele normative nepublicate — şi peste 200 de regulamente, instrucţiuni şi circulare, care la un loc însumează 3 volume, totalizînd 1 500 de pagini. Aceasta explică, în bună măsură, greşelile ce se fac în aplicarea lor de către conducerile întreprinderilor şi instituţiilor, de către organele de control şi jurisdicţie (vezi Teodor Vasiliu, *Cuvîntare în cadrul Secţiunii pentru problemele dezvoltării orînduirii sociale şi de stat la Congresul al X-lea al P.C.R.*, în „România liberă", nr. 7 717 din 11 august 1969).

tivității statale, Congresul al X-lea al partidului a atras atenția asupra necesității prevenirii manifestărilor dăunătoare, prin *întărirea controlului opiniei publice asupra muncii desfășurate de organele de conducere ale statului*, la toate nivelurile. În dezbaterile congresului s-a subliniat necesitatea ca fiecare activist, indiferent de locul său în ierarhia socială, să-și justifice funcția încredințată prin contribuția pe care o aduce la soluționarea problemelor ridicate de cerințele dezvoltării sociale, de masele de oameni ai muncii.

Conducerea economiei și culturii ridică problema importantă a raționalizării aparatului de stat, a creșterii eficienței tuturor verigilor sale. Practica a demonstrat că numărul mare de direcții și de servicii în ministere contribuie la apariția unor fenomene de tergiversare în rezolvarea sarcinilor urgente ale producției; se elaborează un număr mare de hîrtii care îngreuiază activitatea operativă a întreprinderilor economice, soluționarea rapidă a problemelor practice. Congresul al X-lea al partidului a trasat sarcini concrete în direcția perfecționării activității în ministere, consilii de administrație ale centralelor industriale, comitete de direcție, accentul punîndu-se pe organizarea activității în întreprinderi, acolo unde se hotărăște soarta producției materiale[12]. Desigur, complexitatea sarcinilor economice și social-culturale ce trebuie rezolvate în etapa construcției socialiste multilateral dezvoltate impune creșterea capacității aparatului de stat care acționează în domeniul economiei și culturii pentru a cuprinde și soluționa aceste noi probleme. Evoluția vieții noastre sociale demonstrează că *măsura ce se impune* pentru a răspunde acestor cerințe și exigențe noi *nu trebuie să fie extinderea aparatului de stat, complicarea și amplificarea sa, ci, dimpotrivă, adaptarea la sarcinile noi, calificarea funcționarilor săi, creșterea competenței și priceperii în soluționarea problemelor* ridicate de dezvoltarea economiei, științei și culturii[13]. Sînt caracteristicile majore ale evoluției aparatului de stat în procesul dezvoltării economice și social-culturale, astfel încît să fie evitate cheltuielile excesive, cu nimic justificate, și să răspundă cu promptitudinea necesară la exigențele sporite ale conducerii vieții sociale.

În etapa actuală, sarcini importante revin statului și în realizarea *funcției sale de apărare a cuceririlor socialiste, de asigurare a ordinii de drept, de ocrotire a drepturilor și libertăților cetățenești*. Oamenii muncii acționează în mod conștient pentru dezvoltarea orînduirii sociale și de stat, pentru consolidarea cuceririlor noastre socialiste, pentru apărarea victoriilor dobîndite și pentru obținerea unor noi succese pe drumul construcției societății socialiste multilateral dezvoltate. Practica a demonstrat însă că — în opoziție cu majoritatea covîrșitoare a membrilor societății noastre — *unii cetățeni continuă să aibă mentalități parazitare, dovedind spirit de nepăsare față de interesele generale ale societății, tendințe de căpătuială și chiar comportări antisociale*, străine profilului moral al constructorului socialismului. Față de fenomenele negative care persistă în comportarea unor oameni, statul socialist manifestă intransigență, fermitate deosebită. Organele sale recurg, *în mod necesar, la mijloace coercitive, ocrotind* în felul acesta *munca pașnică a majorității covîr-*

[12] Vezi Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 32.
[13] Vezi Manea Mănescu, *op. cit.*, p. 17—19.

şitoare a membrilor societăţii, asigurînd climatul necesar realizării drepturilor şi libertăţilor cetăţeneşti pentru că orînduirea socialistă — aşa după cum preciza Friedrich Engels — presupune autoritatea, ordinea şi disciplina, în măsură a garanta desfăşurarea normală a relaţiilor complexe pe care le generează în cele mai diferite domenii ale vieţii sociale. Din păcate, se întîlnesc încă — la unii funcţionari cu răspunderi în aparatul de stat — atitudinea de toleranţă şi cocoloşire a lipsurilor, practica de a nu trage la răspundere pe cei vinovaţi, fenomene care lovesc în mod direct în interesele societăţii, dăunează întregului popor. În ultimii ani, Marea Adunare Naţională a întreprins măsuri de cea mai mare însemnătate în direcţia promovării legalităţii, ordinii şi disciplinei. S-au adoptat un nou Cod penal, un nou Cod de procedură penală, s-au emis acte normative de însemnătate covîrşitoare pentru statornicirea răspunderilor tuturor organelor statului în organizarea şi desfăşurarea raporturilor sociale, în îndeplinirea rolului şi funcţiilor mecanismului de stat. Are o însemnătate deosebită instituirea controlului averilor pentru desfăşurarea luptei împotriva acelora care îşi însuşesc pe căi necinstite mijloace materiale şi financiare din avutul poporului. Organele statului, organizaţiile de masă şi obşteşti acţionează sincronizat în sensul creării unei opinii intransigente împotriva celor care atentează la bunul public, care vor să trăiască fără muncă. Este de menţionat, în acelaşi timp, faptul că în ultimul timp au fost promovate măsuri legislative menite să contribuie la perfecţionarea cadrului instituţional pentru valorificarea opiniei maselor, pentru exercitarea democraţiei socialiste. Relaţia — deosebit de complexă, cu multiple implicaţii şi semnificaţii sociale — dintre stat şi cetăţean cunoaşte elemente de superioritate care configurează îmbunătăţirea continuă a deservirii populaţiei, a satisfacerii cerinţelor îndreptăţite ale oamenilor muncii[14].

Deci înţelegerea rolului şi funcţiilor statului socialist român se poate face numai prin examinarea interacţiunii dialectice a schimbărilor produse în structura economică *cu acele deplasări importante ce au avut loc pe planul raporturilor de clasă*, conjugate cu mutaţii sensibile în gîndire, în conştiinţa socială. S-au atins — în aceste conexiuni dialectice şi ca efect al unui climat înnoitor adecvat — noi dimensiuni în cimentarea unităţii structurale socialiste a poporului, iar ca o încununare a evoluţiei legice a raporturilor sociale dintre acei oameni creatori ai tuturor realizărilor de pe aceste meleaguri — participanţi, cot la cot, printr-o înfrăţire bazată pe năzuinţe, ţeluri şi idealuri comune, deci pe o temelie durată în timp, cu rădăcini adînci în istoria zbuciumată a acestui popor —s-au sedimentat noi elemente nu numai de natura acumulărilor cantitative, ci şi de domeniul acelui salt calitativ, aşteptat, dar, totodată, pregătit activ, conştient, pentru consolidarea statului şi perfecţionarea continuă a funcţiilor sale. Obiectiv examinînd cursul fenomenelor statale — în pofida unor greutăţi şi obstacole inerente de care am fost conştienţi şi pe care, tocmai de aceea, am reuşit, deliberat, să le învingem —, am parcurs un proces de progresivă întrepătrundere economică, morală, poli-

[14] Vezi Ilie Rădulescu, *Democraţia socialistă şi condiţia umană*, în „Lupta de clasă", nr. 4, 1969, p. 3—7; Ion Florea, *Socialism, democraţie şi umanism*, în „Revista de filozofie", nr. 10, 1969, p. 1 125—1 127.

tică, deci, prin numeroase conexiuni, pe multiple planuri, *statul socialist român a atins stadiul de astăzi*, acționînd ca *instrument principal al construcției societății socialiste multilateral dezvoltate*. Iar, ca o consecință firească pe planul mai larg, al întregii conduceri social-politice — ca un imperativ al stadiului atins — se dezvoltă democrația socialistă, se perfecționează controlul maselor asupra tuturor verigilor mecanismului statal, sînt adoptate noi forme adecvate prezentului și în măsură a pregăti noi salturi în perspectiva evoluției democratice viitoare.

Pe coordonatele trasate de Congresul al X-lea al partidului, statul își exercită rolul și funcțiile sale în sensul cerințelor obiective ale dezvoltării societății socialiste românești, asigurînd *dirijarea științifică a activității economice și social-culturale* și *promovînd un cadru legislativ corespunzător asigurării participării democratice a maselor la conducerea treburilor publice*. În lumina indicațiilor Comitetului Central al partidului, toate verigile aparatului de stat își îmbunătățesc permanent activitatea desfășurată, acționînd într-un cadru de legalitate, în conformitate cu exigențele etapei actuale de dezvoltare a țării. Se accentuează eficiența, operativitatea, competența tuturor organelor statului, centrale și locale, tuturor verigilor sale componente, a tuturor funcționarilor statului. O expresie elocventă a acestor exigențe în evoluția vieții de stat sînt măsurile adoptate de Marea Adunare Națională în prima sesiune a celei de-a șasea legislaturi în martie 1969, prin care se extind atribuțiile comisiilor sale permanente, accentuîndu-se caracterul lor de lucru și dîndu-se extindere compoziției lor. În prezent, comisiile permanente ale Marii Adunări Naționale sînt alcătuite din deputați pregătiți în domeniul de activitate respectiv — economic, financiar, cultural, învățămînt, sănătate, apărare etc. — și sînt conduse de președinți însărcinați să se ocupe exclusiv de activitatea lor, ceea ce facilitează examinarea atentă a problemelor majore ale conducerii statale și găsirea celor mai potrivite soluții propuse spre decizie Parlamentului țării—Marii Adunări Naționale. Este, evident, un aspect concludent al adîncirii democratismului socialist în activitatea de stat.

Statul își exercită funcțiile sale — tot mai bogate în conținut — în condițiile valorificării în gradul cel mai înalt a spiritului creator al maselor, a inițiativelor și a propunerilor acestora. Participarea poporului la conducerea statului, garantarea celor mai largi drepturi și libertăți și asigurarea egalității sociale dintre cetățeni reflectă superioritatea și vitalitatea orînduirii socialiste, profundul său umanism. Socialismul asigură nu numai avîntul forțelor de producție și ridicarea nivelului de trai material și cultural, ci și o tot mai largă punere în valoare a energiilor și a capacităților creatoare ale membrilor societății în interesul înfloririi personalității umane și al progresului social, creînd cadrul și mecanismele de funcționare democratică a vieții politice și sociale. *Una din sarcinile principale*, statornicite la Congresul al X-lea al partidului, *este perfecționarea căilor și formelor de atragere multilaterală a maselor la activitatea organelor de stat, la conducerea întregii societăți*. Conducînd nemijlocit procesul dezvoltării democrației socialiste, partidul nostru insistă asupra intensificării participării tuturor membrilor societății noastre la dezbaterea și elaborarea politicii interne, la adoptarea celor mai importante decizii și măsuri privind perfecționarea societății noastre, astfel încît progresul țării

să fie în tot mai mare măsură rezultatul înţelepciunii, al contribuţiei colective a întregii naţiuni. *Este nu numai un aspect al adîncirii democratismului în viaţa de stat, ci şi o dovadă a creşterii responsabilităţii civice* — în toate valenţele ei: juridice, morale, politice — *a tuturor membrilor societăţii*, implicit a organelor de stat, *a tuturor funcţionarilor organismului social-politic al ţării.* În acest proces, o coordonată fundamentală o constituie consultarea poporului asupra hotărîrilor ce se preconizează a fi luate, ceea ce constituie o pîrghie pentru îmbunătăţirea şi perfecţionarea acestor măsuri. Consultarea opiniei poporului asupra problemelor de interes major care privesc viitorul ţării a devenit o practică adînc înrădăcinată în viaţa noastră politică şi socială. O expresie grăitoare a acestui fapt o reprezintă ampla dezbatere, practic cu întregul popor, a documentelor pentru Congresul al X-lea al partidului, care dau expresie politicii interne şi externe a partidului şi statului, prefigurînd pentru fiecare cetăţean imaginea luminoasă a României de mîine. Adoptarea lor s-a făcut prin mandatul întregii naţiuni, ceea ce chezăşuieşte înfăptuirea tuturor hotărîrilor adoptate[15]. Este un aspect elocvent al exercitării profund democratice a rolului conducător al partidului în întreaga viaţă economică, politică şi social-culturală, chezăşie a îndeplinirii rolului şi atribuţiilor ce revin aparatului nostru de stat. Deci *perfecţionarea continuă a formelor şi metodelor de conducere statală, abandonarea metodelor depăşite, birocratice, rutiniere, creşterea operativităţii şi răspunderii tuturor organelor şi funcţionarilor de stat, extinderea participării maselor, creşterea controlului opiniei publice* sînt cîteva caracteristici ale evoluţiei rolului şi funcţiilor statului în etapa construcţiei societăţii socialiste multilateral dezvoltate în România.

[15] Vezi Virgil Trofin, *Creşterea rolului conducător al P.C.R. şi perfecţionarea conducerii vieţii sociale, sarcinile organizaţiilor de partid din învăţămîntul superior*, în „Lupta de clasă", nr. 10, 1969, p. 14—15.

FĂURIREA SOCIETĂȚII SOCIALISTE MULTILATERAL DEZVOLTATE

DE

SIMION PUNI

În evoluția ei istorică de la orînduirea burgheză, în care se menținеau puternice rămășițe feudale, la orînduirea care a lichidat pentru totdeauna exploatarea omului de către om, societatea românească a cunoscut trepte și niveluri diferite de dezvoltare. Fiecare etapă parcursă a adus după sine noi elemente cantitative și calitative în structura și nivelul forțelor de producție, în baza economică și suprastructura socială, contribuind la progresul continuu al României pe drumul civilizației, la victoria deplină a socialismului pe pămîntul românesc.

Stadiul atins în dezvoltarea economiei naționale, resursele de care dispune țara noastră, gradul de maturitate al orînduirii sociale au permis Congresului al X-lea al partidului să formuleze sarcina istorică de trecere a României într-o nouă etapă de dezvoltare — *etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate.*

Definirea științifică a fiecărei faze și etape de dezvoltare a societății omenești, în evoluția ei istorică de la capitalism la comunism, determinarea riguroasă a conținutului ei obiectiv și stabilirea sarcinilor fundamentale de dezvoltare prezintă o importanță teoretică și practică covîrșitoare pentru activitatea partidului marxist-leninist al clasei muncitoare.

De răspunsul care se dă și de concluziile ce decurg din acest răspuns, depinde în mare măsură eficiența activității și luptei maselor populare, prin intermediul cărora se realizează obiectivele stabilite de partidul comunist.

Fondatorii socialismului științific, dezvăluind procesul de trecere a societății omenești de la orînduirea socială scindată în clase antagoniste la formațiunea fără clase — societatea comunistă — , au stabilit că, după răsturnarea dominației capitaliștilor și moșierilor, societatea urmează să parcurgă două mari faze de dezvoltare — prima, *socialismul*, cea de-a doua — faza sa superioară — *comunismul.*

La rîndul lor, fiecare din aceste faze cunosc, așa după cum a dovedit-o pînă în prezent experiența revoluției și construcției socialiste din țările sistemului socialist mondial, diferite etape de dezvoltare, determinate de

Rev. filoz., **17**, **1**, p. 17–24, București, 1970

obiectivele şi sarcinile concrete care au stat în faţa partidelor respective, de particularităţile naţionale specifice, precum şi de alţi factori obiectivi şi subiectivi ce acţionează în fiecare ţară.

Prin conţinutul său obiectiv şi prin structura sa, *noua etapă de dezvoltare a României aparţine primei faze a societăţii comuniste*, adică unei societăţi socialiste maturizate, care se caracterizează: *printr-un înalt grad de dezvoltare a forţelor de producţie pe baza ştiinţei şi tehnicii moderne; printr-o concordanţă crescîndă între forţele de producţie şi relaţiile de producţie, între baza economică şi suprastructura societăţii; prin comunitatea de interese fundamentale ale tuturor claselor şi categoriilor sociale, unitate de voinţă, de acţiune şi de scop a întregului popor; prin înfăptuirea repartiţiei bunurilor produse de societate în spiritul dreptăţii şi echităţii socialiste; printr-o conştiinţă socială avansată şi armonios dezvoltată; prin existenţa unui cadru organizatoric care să permită manifestarea liberă şi multilaterală în sfera vieţii sociale a fiecărui cetăţean; prin participarea tot mai activă a celor ce muncesc la conducerea societăţii.*

Societatea socialistă multilateral dezvoltată presupune *afirmarea plenară şi deplină a tuturor potenţelor şi forţelor creatoare de care dispune orînduirea socialistă în totalitatea componentelor şi laturilor sale constitutive* şi, pe această bază, *demonstrarea superiorităţii orînduirii socialiste faţă de capitalism.*

Făcînd o profundă analiză a relaţiilor economice-sociale actuale ale României, a problemelor nodale de care depinde mersul ascendent al construcţiei socialiste, Congresul al X-lea al partidului a stabilit totodată *căile şi obiectivele* precise în vederea făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

Programul stabilit de congres îmbrăţişează toate sectoarele şi compartimentele vieţii sociale. Obiectivele şi sarcinile sale fundamentale sînt: *extinderea şi modernizarea bazei tehnice-materiale a socialismului; aplicarea largă a cuceririlor ştiinţei şi tehnicii contemporane; perfecţionarea relaţiilor de producţie, a întregii vieţi sociale şi de stat; lărgirea şi adîncirea democraţiei socialiste; ridicarea conştiinţei socialiste a maselor; creşterea bunăstării materiale şi spirituale a întregului popor; dezvoltarea şi afirmarea deplină şi multilaterală a personalităţii umane.*

Ca urmare a traducerii în viaţă a programului elaborat de către cel de-al X-lea Congres al partidului, România se va apropia în mod hotărîtor de nivelul ţărilor cu economie avansată atît din punctul de vedere al producţiei, productivităţii muncii şi venitului naţional pe cap de locuitor, cît şi din punctul de vedere al nivelului de trai, punîndu-se astfel baze trainice în vederea trecerii treptate spre comunism, societatea care va ridica patria noastră pe noi trepte de civilizaţie materială şi spirituală.

În cele ce urmează ne vom referi la cîteva aspecte mai importante ale procesului făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate aşa cum rezultă din documentele Congresului al X-lea al partidului nostru.

★

A. Obiectivul principal în vederea făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate îl constituie *extinderea şi modernizarea bazei tehnice-materiale a socialismului* — factorul determinant care condiţionează creşterea necontenită a bogăţiei sociale, a bunăstării materiale şi spirituale a poporului, libertatea oamenilor, înflorirea personalităţii lor.

Realizarea acestui obiectiv, hotărîtor pentru făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate, presupune *continuarea în ritm susţinut a*

industrializării țării și, în cadrul acesteia, *dezvoltarea cu precădere a industrei grele*, care va permite reutilarea din punct de vedere tehnic și modernizarea tuturor celorlalte ramuri ale economiei naționale : agricultura, industria bunurilor de consum, construcțiile, transporturile, telecomunicațiile, precum și ramurile care servesc nemijlocit la satisfacerea nevoilor curente ale oamenilor : comerțul, alimentația publică, ocrotirea sănătății, gospodăria locativă și cea comunală. Conform Directivelor congresului, în perioada 1971—1975, industria se va dezvolta într-un ritm mediu anual de 8,5—9,5%, producția globală industrială urmînd să crească cu 50—57% în 1975 față de 1970. În aceeași perioadă, producția mijloacelor de producție va crește, în medie, cu 9 — 10% anual, iar producția bunurilor de consum cu 7—8%. Un ritm superior celui pe ansamblul industriei vor cunoaște ramurile de bază, care condiționează înzestrarea tehnică superioară a economiei — construcțiile de mașini, metalurgia, chimia și energia electrică — , a căror pondere va ajunge în 1975 la 54% în totalul producției industriale față de 40% în 1965, accentuîndu-se și pe această cale caracterul *modern* al industriei noastre socialiste.

Ceea ce caracterizează dezvoltarea acestor ramuri în perioada următoare este însă nu atît creșterea cantitativă, cît mai ales *schimbările calitative*, exprimate cel mai pregnant în *îmbunătățirile de structură*, în sensul creșterii *cu precădere*, în cadrul fiecărei ramuri, a acelor domenii strîns legate de progresul tehnic-științific contemporan, care asigură valorificarea superioară a resurselor materiale și a capacităților tehnice ale forței de muncă, ridicarea productivității muncii sociale. Astfel, în cadrul industriei constructoare de mașini, o pondere însemnată vor avea producția de utilaje tehnologice complexe, producția de mașini-unelte, inclusiv a celor cu comandă-program, industria electronică și electrotehnică, fabricația de aparatură pentru automatizarea proceselor de producție, mecanică fină și industria optică. Restructurarea producției industriale în această direcție va contribui, fără îndoială, la ridicarea *calitativă* a activității industriale, la creșterea gradului de tehnicitate și eficiență a producției. Tendințe asemănătoare se vor produce și în celelalte ramuri ale industriei : industria materialelor de construcție, industria de exploatare și prelucrare a lemnului, industria ușoară și alimentară, transporturile și telecomunicațiile etc.

Atenția primordială acordată de partid industriei se îmbină organic cu preocuparea consecventă pentru accelerarea procesului de dezvoltare intensivă a agriculturii, ramură de o deosebită importanță pentru progresul general al economiei naționale. Și în acest domeniu, accentul principal se va pune pe *lărgirea și modernizarea bazei tehnice a agriculturii* : înfăptuirea unui vast program de irigații, care va permite ca pînă în 1975 suprafețele irigate să se mărească de peste 3 ori față de prezent ; extinderea mecanizării lucrărilor agricole, ca urmare a creșterii parcului de mașini și unelte agricole ; intensificarea procesului de chimizare a agriculturii, sporirea volumului de îngrășăminte chimice etc.

Extinderea și modernizarea bazei tehnice-materiale în agricultură, mecanizarea multilaterală și folosirea metodelor intensive, obținerea pe baza științei și a experienței înaintate a unui înalt nivel agrozootehnic, vor duce la creșterea rapidă a productivității tuturor culturilor și la sporirea producției la hectar, la creșterea producției agricole potrivit cu nevoile sociale. Agricultura se va apropia astfel treptat de nivelul industriei în ceea ce

privește înzestrarea tehnică și organizarea producției, iar munca în agricultură se va transforma treptat într-o varietate a muncii industriale.

Extinderea și modernizarea bazei tehnice-materiale a socialismului vor fi într-o măsură tot mai mare rezultatul *promovării susținute a progresului tehnic, dezvoltării cercetării științifice, sporirii rolului științei în cadrul forțelor de producție, participării ei active la progresul general al societății.*

Eforturile preconizate de partid în această direcție își au nu numai o *motivare economică*, ci și o *fundamentare principială* în lumina faptului că socialismul, ca orînduire socială superioară, trebuie să integreze și să asimileze organic tot ceea ce este mai avansat în creația umană, tot ceea ce omul făurește mai prodigios în știință și în tehnică. Acesta nu este numai un deziderat subiectiv, ci și o *necesitate obiectivă*, căci numai în condițiile folosirii unei tehnici la nivel mondial, socialismul își poate realiza sarcina de a obține o productivitate a muncii superioară capitalismului.

În acest sens, Directivele congresului prevăd : dezvoltarea cu prioritate a *științelor tehnice*, îndeosebi a celor mai *moderne discipline* — automatica, cibernetica, teoria informației, microelectronica, energetica nucleară, mecanica fină, optica; elaborarea de programe prioritare în domeniile esențiale ale cercetării științifice ; perfecționarea *cadrului organizatoric contractual* al relațiilor dintre cercetare și beneficiarul aplicării în producție ; îmbunătățirea mecanismului financiar — gestiunea economică proprie a institutelor, stimularea materială în funcție de rezultatele aplicării în producție, precum și alocarea de investiții sporite pentru dotarea cercetării cu aparatură modernă. În același timp, faptul că programul cercetării științifice aplicative și fundamentale se va elabora pe o perioadă de 10 ani, ca parte integrantă a planului cincinal pe anii 1971—1975 și a schiței de dezvoltare a economiei naționale pînă în 1980, deschide înaintea oamenilor de știință o largă perspectivă asupra activității lor viitoare, în strînsă legătură cu nevoile producției.

În conformitate cu sarcinile trasate de cel de-al X-lea Congres al partidului, creația tehnică-științifică va fi însoțită de *aplicarea pe scară largă a științei conducerii și organizării moderne a producției și muncii.* O însemnătate deosebită au indicațiile congresului cu privire la extinderea tehnicii de calcul și crearea progresivă a sistemului național de prelucrare a datelor, promovarea ciberneticii și informaticii în producție și în gestiune, aplicarea statisticii matematice, folosirea calculatoarelor electronice, a metodelor și instrumentelor științei conducerii producției în întreaga activitate financiară și administrativă a întreprinderilor.

Dezvoltarea forțelor de producție, folosirea largă a științei și tehnicii contemporane în toate domeniile producției materiale vor ridica societatea românească pe noi trepte de dezvoltare. Țara noastră se va apropia de nivelul statelor cu o economie avansată atît din punctul de vedere al producției, productivității muncii și venitului național pe cap de locuitor, cît și din punctul de vedere al nivelului de trai, creîndu-se condiții materiale obiective în vederea ridicării bunăstării materiale și spirituale a tuturor oamenilor muncii — țelul suprem al societății socialiste multilateral dezvoltate.

B. În activitatea sa, partidul nostru pornește de la premisa că, o dată cu creșterea forțelor de producție, trebuie asigurată *perfecționarea continuă a relațiilor de producție*, aceasta realizîndu-se nu ca rezultat al acțiunii oarbe

a legilor obiective, ci în mod planificat, conștient, ca urmare a acțiunii organizate a oamenilor.

În ultimii ani, partidul nostru a desfășurat o intensă activitate pentru asigurarea dezvoltării permanente atît a forțelor de producție, cît și a relațiilor de producție, pentru evitarea nepotrivirilor și discordanțelor între ele. Pe baza programului stabilit de Congresul al IX-lea și de Conferința națională din decembrie 1967 a fost adoptat și este în curs de aplicare un complex de măsuri privind îmbunătățirea continuă a organizării societății noastre, perfecționarea conducerii și planificării economiei naționale.

Îmbunătățirea și perfecționarea sistemului de planificare, ridicarea nivelului științific al activității de organizare și conducere a vieții economice și sociale au o importanță hotărîtoare pentru asigurarea în continuare a concordanței dintre forțele de producție și relațiile de producție. Reprezentînd principalul instrument pentru stabilirea țelurilor pe care și le propune să le atingă societatea și a mijloacelor necesare în înfăptuirea acestora, planul de stat asigură concentrarea și dirijarea tuturor resurselor materiale și a eforturilor umane în conformitate cu interesele generale ale societății.

Asigurarea concordanței dintre forțele de producție și relațiile de producție presupune asigurarea unei dezvoltări juste, proporționale a diferitelor ramuri și subramuri economice, stabilirea unor raporturi raționale între ele, precum și repartizarea cît mai judicioasă a forțelor de muncă în economie, știință și cultură și, mai ales, asigurarea preponderenței forței de muncă în sectorul producției materiale. Pe această linie se înscriu măsurile adoptate în ultimul timp de către partid și guvern cu privire la perfecționarea structurii organizatorice a ministerelor și a altor organe economice și instituții centrale de stat, transferul unui mare număr de cadre care lucrează în aceste organisme în sectorul producției materiale — sector hotărîtor pentru progresul societății, pentru dezvoltarea activității social-economice și cultural-științifice.

O importanță deosebită pentru perfecționarea relațiilor de producție o au măsurile adoptate de partid cu privire la aplicarea noului sistem de salarizare, la folosirea mai deplină a principiului socialist al repartiției după muncă și a sistemului cointeresării materiale. Stimularea muncii va fi mai strîns împletită cu răspunderea materială pentru daunele pricinuite de lipsurile în activitatea personală. Se va asigura astfel o tot mai mare eficiență economică și socială a repartiției socialiste, fapt care va contribui la întărirea disciplinei în muncă, la folosirea rațională a avutului obștesc, la dezvoltarea conștiinței socialiste a maselor.

Documentele congresului atrag atenția asupra pericolului pe care-l reprezintă pentru buna funcționare a aparatului de stat, a conducerii economiei, culturii, a întregii vieți obștești tendințele de birocratism, care pot duce la ruperea aparatului de stat de masele largi populare, la apariția unor contradicții sociale profund dăunătoare intereselor construcției socialiste. Pentru evitarea apariției unor astfel de fenomene negative, Congresul al X-lea al partidului a subliniat necesitatea întăririi controlului opiniei publice asupra activității organelor de conducere ale statului.

C. O condiție esențială pentru făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate o constituie *lărgirea și adîncirea democrației socialiste.*

Experiența construcției socialiste evidențiază faptul că adîncirea și lărgirea democrației socialiste reprezintă o necesitate obiectivă, o cerință intrinsecă a procesului de evoluție a societății socialiste spre comunism. O operă de asemenea amploare cum este făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate este de neconceput fără participarea activă, conștientă a celor mai largi mase, iar această participare poate avea loc numai prin punerea riguroasă în mișcare a tuturor resurselor democratismului socialist. Socialismul victorios — sublinia Lenin — nu-și poate consolida victoria și nu poate duce omenirea spre dispariția treptată a statului fără a înfăptui o democrație deplină.

În acest sens, Congresul al X-lea al partidului consideră că este necesară perfecționarea în continuare a cadrului instituțional, în care cetățenii să-și poată exprima liber și nestingherit opinia asupra modului în care se gospodăresc treburile țării, se înfăptuiesc hotărîrile partidului și statului, să poată critica neajunsurile ce apar în activitatea organelor de partid, de stat și obștești, să facă propuneri pentru remedierea acestora, participînd cu toată energia și priceperea la înlăturarea lor. Vor fi mai larg dezvoltate formele obștești de dezbateri ale principalelor probleme politice și sociale, ale proiectelor de legi și hotărîri, schimburile de opinii, consfătuirile, acordîndu-se toată atenția rolului opiniei publice în conducerea vieții sociale. Vor căpăta un rol tot mai mare organizațiile de masă și obștești, uniunile cooperatiste și uniunile de creație în înfăptuirea programului de dezvoltare multilaterală a societății noastre socialiste în întreaga viață social-politică a țării.

Dezvoltarea democrației socialiste, stimularea criticii nu au, desigur, nimic comun cu spiritul anarhic, cu ignorarea legilor și a normelor sociale. Sensul major al democrației socialiste se exprimă în spiritul responsabilității sociale de care trebuie să fie animat fiecare cetățean în îndatorirea lui de a acționa în virtutea imperativelor supreme ale societății, ale națiunii.

Totodată, dezvoltarea democrației socialiste este indisolubil legată de apărarea și întărirea legalității socialiste. Fără garantarea și apărarea cu fermitate a drepturilor și libertăților, pe care le oferă orînduirea socialistă tuturor cetățenilor — drepturi și libertăți înscrise în Constituția țării —, democrația socialistă își pierde conținutul și sensul ei autentic. În acest scop se vor lua măsuri hotărîte pentru a așeza la baza întregii noastre activități prevederile legilor adoptate de Marea Adunare Națională, punînd cu hotărîre capăt practicilor vechi, de a se conduce prin instrucțiuni, întărind legalitatea socialistă, respectarea de către toți cetățenii a normelor de drept consfințite prin autoritatea legilor statului socialist. Pentru perfecționarea legislației socialiste vor fi elaborate noul Cod al muncii, al familiei, Codul civil și alte legi de bază menite să dea expresie juridică noilor realități economice și social-politice din țara noastră.

D. Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate impune ca o necesitate stringentă *dezvoltarea multilaterală și armonioasă a tuturor laturilor și formelor conștiinței socialiste*, lichidarea rămînerilor în urmă ce se manifestă în unele sfere ale conștiinței sociale. Necesitatea obiectivă a acestui proces izvorăște din sarcinile majore ale noii etape de dezvoltare a societății noastre : extinderea și modernizarea bazei tehnice-mate-

riale a socialismului (latura obiectivă), dezvoltarea și afirmarea deplină a personalității umane (latură subiectivă).

Producția modernă, creșterea masivă a dotării tehnice a muncii, diversificarea activității de producție, crearea unor noi ramuri și subramuri industriale determină modificarea componenței profesionale, mobilitatea multilaterală a muncitorului și, ca atare, pregătirea sa multilaterală, schimbarea raportului dintre funcțiile fizice și cele intelectuale ale activității sale în favoarea acestora din urmă, creșterea tot mai accentuată a volumului de muncă necesară creației tehnice în raport cu cea consumată pentru deservirea ei. Toate acestea impun ca o necesitate de prim ordin ridicarea nivelului de pregătire științifică și de cultură generală a maselor de producători, dezvoltarea culturii lor tehnice-științifice.

Dezvoltarea conștiinței sociale cere, de asemenea, însușirea ideologiei marxist-leniniste, asimilarea bazelor teoretice ale socialismului științific în vederea cristalizării și adîncirii procesului de reflectare a existenței sociale. Documentele recentului congres indică în același timp căile și mijloacele practice, concrete în vederea înfăptuirii acestui țel. În primul rînd școala, principalul canal de difuzare a științei și culturii, de îmbogățire a minții, de modelare a caracterelor în formarea cetățenească a tinerelor generații, care trebuie să dea societății atît buni specialiști, cît și cetățeni înaintați cu un orizont larg, cu spirit de inițiativă, cu o minte receptivă la tot ceea ce e nou și avansat, cu un înalt spirit de responsabilitate față de îndatoririle sociale. În al doilea rînd, munca de propagandă, al cărei rol este de a stimula gîndirea politică a oamenilor, de a-i ajuta să înțeleagă desfășurarea evenimentelor și să adopte o poziție justă față de ele, să dobîndească o perspectivă clară pe baza concepției marxist-leniniste asupra dezvoltării societății contemporane. În centrul muncii politice-ideologice va trebui să stea și pe viitor cultivarea devotamentului nestrămutat față de patrie și partid, față de cauza socialismului, a spiritului internaționalist de solidaritate cu popoarele țărilor socialiste, cu partidele comuniste și muncitorești, cu mișcările de eliberare națională, cu forțele revoluționare și progresiste de pretutindeni.

Un rol activ și eficient în educația socialistă a maselor, în dezvoltarea multilaterală a conștiinței socialiste revine literaturii, artei în general, precum și presei, radioului și mai ales televiziunii, care vor trebui să se afirme tot mai mult ca o tribună de dezbatere competentă și atractivă a problemelor economice, social-politice și etice care preocupă societatea noastră, un mijloc de transmitere a celor mai valoroase creații ale culturii naționale și universale.

Într-o perspectivă mai îndepărtată, cînd va fi făurită societatea socialistă multilateral dezvoltată și se vor crea bazele societății comuniste, conștiința socială va cunoaște un grad tot mai înalt de dezvoltare. Ca rezultat al progresului tehnic-științific și al însușirii cuceririlor științei și culturii de către masele largi va crește în mod considerabil ponderea conținutului științific în cadrul conștiinței sociale și, pe această bază, va spori capacitatea ei de reflectare adecvată a realității. Desigur, acesta va fi un proces îndelungat și complex, care va necesita ca, o

dată cu schimbarea radicală a condițiilor vieții materiale, să se înfăptuiască o adevărată revoluție și pe planul conștiinței oamenilor, în sensul dezvoltării multilaterale și armonioase a personalității umane, al ridicării conștiinței individuale la nivelul conștiinței sociale.

Înfăptuirea programului elaborat de cel de-al X-lea Congres al partidului, făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, va reprezenta în istoria patriei noastre o etapă hotărîtoare pe drumul înaintării neabătute spre societatea viitorului, spre comunism.

FILOZOFIA ŞI PRACTICA SOCIAL-POLITICĂ

DE

ALEXANDRU FLORIAN

Corelarea ştiinţelor sociale cu problematica actuală a activităţii practice este o cerinţă ce exprimă spiritul profund al epocii noastre de împletire într-un sistem unitar a cunoaşterii şi acţiunii transformatoare, a ideaţiei şi praxisului, a idealurilor de mari prefaceri şi a vieţii reale.

Urmărind dezvoltarea fructuoasă, creatoare a gîndirii teoretice şi sporirea eficienţei activităţii practice — economice, politice şi sociale — , documentele Congresului al X-lea al P. C. R. subliniază necesitatea orientării preocupărilor în ştiinţele sociale şi în filozofie spre domeniile majore ale cunoaşterii şi interpretării, spre fenomenele şi procesele noi ale dezvoltării societăţii în epoca contemporană, spre soluţiile novatoare pe care le oferă evenimentele reale ale actualităţii. „Partidul nostru cere lucrătorilor din domeniul ştiinţelor sociale — arată tovarăşul Nicolae Ceauşescu în raportul la Congresul al X-lea al P. C. R. — să-şi concentreze activitatea pentru studierea fenomenelor care caracterizează dezvoltarea actuală a ţării noastre, să-şi aducă contribuţia la generalizarea experienţei construcţiei socialiste, să abordeze problematica nouă pe care o ridică dezvoltarea societăţii omeneşti în epoca contemporană"[1].

Sublinierea din documentele Congresului al X-lea al P. C. R. este pe deplin justificată, şi aceasta cu atît mai mult cu cît persistă încă abordarea tradiţionalistă a corelaţiei filozofie—practică, cu accentul în primul rînd asupra independenţei lor şi cu definirea unilaterală a filozofiei doar ca o *concepţie generală*, ca un sistem *explicativ* şi *teoretic-metodologic*, ca *modalitate de cunoaştere* şi *interpretare* a lumii. În realitate, originalitatea dialecticii materialiste se exprimă în depăşirea etapei exclusiv *interpretative* şi *metodologice* a filozofiei şi în constituirea

[1] Nicolae Ceauşescu, *Raportul Comitetului Central al Partidului Comunist Român cu privire la activitatea P. C. R. în perioada dintre Congresul al IX-lea şi Congresul al X-lea şi sarcinile de viitor ale partidului*, în *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 72.

Rev. filoz., **17**, *1*, p. 25—35 Bucureşti, 1970

ei ca sistem unitar ce integrează studiul *activității creativ-reflexive* și *creativ-practice*; ea se constituie nu numai ca o nouă etapă în teoria cunoașterii, a logicii și metodologiei gîndirii, ci și ca *praxiologie*, ca *teorie generală a practicii social-politice în toate dimensiunile ei*, ca *metodologie a acțiunii practice, ca știință a optimizării și raționalizării practicii social-politice* și ca *element al practicii*.

Deschisă noilor date despre univers și despre spiritul reflexiv, filozofia marxist-leninistă este angajată în prefacerile social-politice ale epocii noastre și chemată să dea răspuns la problemele cardinale ce frămîntă destinul uman. Ea se orientează permanent spre descifrarea vieții reale, a orizonturilor fundamentale ale devenirii sociale, a dimensiunilor praxisului. În centrul preocupărilor gîndirii filozofice este *activitatea creatoare* ca dimensiune esențială a condiției umane.

Materialismul modern se constituie ca sistem *cunoaștere-acțiune*, în care se urmărește *logica gîndirii și cercetării* în unitate organică cu *logica acțiunii*, cu soluționarea teoretică de profunzime a problemelor transformării și revoluționării condiției umane. De peste un secol, dialectica materialistă se dezvoltă în acest sens, legată de sistemul unitar al științei și practicii.

Noua concepție filozofică s-a constituit și ca o depășire a teoriilor abstracte asupra activității umane. Așa cum se știe, filozofia clasică germană cercetează acțiunea creatoare în formă înstrăinată, abstractă și independentă și o definește fie ca reflexie subiectivă, fie ca mișcare obiectivă a eului transcendental sau ca dialectică a devenirii spiritului universal. Marxismul, dimpotrivă, dezvăluie ceea ce a scăpat oricărui sistem filozofic — *activitatea umană reală în dimensiunile ei, constituirea istorică a condiției umane, practica ca activitate reală, socială, istorică, ca proces de creare de valori materiale și spirituale, de transformare a naturii și de autocreare, de făurire a propriei existențe*.

Înțelegerea practicii social-istorice ca activitate de construire a civilizației și culturii, de raționalizare și optimizare a progresului social oferă posibilitatea de a se preciza locul omului în univers ca *factor activ în evoluția lumii*, în timp ce dezvăluirea naturii și a legilor devenirii sociale, a orizonturilor fundamentale ale civilizației contemporane — comunismul — , face posibilă elaborarea strategiei practicii social-politice și a *conștiinței de sine a evoluției umane*.

★

În această perspectivă, una din modalitățile de raportare a filozofiei *ca reflexie* la practica social-politică este *construirea unei teorii generale științifice a practicii în semnificațiile ei fundamentale*. Desigur, aceasta nu înseamnă transformarea filozofiei într-un ghid pedant sau într-un mecanism de rețetare formalizate pentru gîndirea și acțiunile umane și nici stabilirea unei matrice de calcul strict pentru modelarea și programarea nemijlocită a tuturor activităților. Filozofia este chemată să descopere *componentele, legile, dinamica, structura* și *orizonturile fundamentale* ale activității social-politice, să dezvăluie *logica* gîndirii și activității transformatoare, să elaboreze o *praxiologie*, o teorie generală a practicii social-istorice. Prin aceasta filozofia devine nu numai con-

cepţie orientată spre lumea exterioară şi spre activitatea reflexivă, ci, folosind expresia lui Antonio Gramsci, o „filozofie a praxisului" [2].

Construirea unei filozofii a praxisului nu implică, firește unilateralizarea, îngustarea domeniilor şi nici restrîngerea valorii ei interpretative — aşa cum se susţine uneori — ci, dimpotrivă, „o concepţie despre lume integrală şi integratoare, o sistematizare *deschisă*, « istoricizată », unitară în sens tendenţial, socialmente condiţionată şi verificabilă a teoriei şi metodologiei « cunoaşterii — acţiune », deci a practicii sociale, prin esenţa ei prospectivă (anticipatoare) şi verificatoare" [3].

Conceptul de practică social-istorică devine, în filozofie, *principiul explicativ* al întemeierii existenţiale a societăţii, dar şi al demersului teoretic, pentru că ea este înţeleasă ca *modul de existenţă*, de fiinţare a *condiţiei umane*. Societatea se deosebeşte de obiectele, procesele sau evenimentele naturale, *de acţiunea ca proprietate a întregii materii* prin aceea că ea implică prezenţa *omului*, a *obiectivului* şi *subiectivului*, a *mijloacelor* de transformare şi a *scopului*, a procesului complex de *informare* şi *cunoaştere*, a *relaţiilor* umane (economice, politice, sociale, juridice, culturale ş. a.), a *activităţii* nemijlocite, a unei *ierarhii* în *organizarea*, *dinamica* şi *structura* socială. Sistemul social are o *sincronie*, dar şi o *diacronie*; este deschis, *există ca activitate conştientă* de prefacere a lumii: structurile sociale sînt de aceea *dinamice*.

Existenţa organizată în sistemul social se exprimă şi se realizează sub forma practicii sau a acţiunii conştiente de transformare şi creare. Practica este — raportată la univers — modul de fiinţare, de mişcare a sistemului social; mişcarea universului în forma socială este practică. Ea este măsura în care natura se depăşeşte şi materia devine conştientă de sine, fiinţează pentru sine. Praxisul este statutul ontic al unei *noi lumi*, al unei noi *stări a materiei* în care ea îşi este propria cauză şi în care finalitatea este legea fundamental constitutivă şi orientativă.

Societatea ca nivel calitativ al existenţei continuă, dar şi sparge şi depăşeşte determinaţiile, atributele în manifestarea lor naturală şi le realizează uman. Avem de aceea un determinism, o legitate, o structuralitate şi devenire, avem şi o mişcare şi o spaţio-temporalitate specifică praxisului uman. Societatea este acea stare a existenţei care îşi creează şi realizează propria fiinţă ce nu se reduce la natural sau la umanizarea acestuia. Oamenii, spunea Lenin, sînt făuritorii propriei lor istorii. Aici legea conservării masei şi energiei îşi pierde deplina valabilitate, întrucît funcţionează şi legi ale creaţiei, ale frumosului, ale reproducţiei lărgite, ale activităţii teleologice.

Prin activitatea practică înţelegem întregul proces al transformării conştiente a lumii şi al creării şi dezvoltării propriei existenţe şi nu numai momentul realizării nemijlocite (adesea exprimat în termeni ai muncii fizice): practica este modalitatea esenţială a fiinţării condiţiei umane, dinamismul modului de a fi, afirmarea în acţiune a prezenţei

---

[2] Antonio Gramsci, *Œuvres choisies*, Paris, Editions sociales, p. 76—110.

[3] Pavel Apostol, *Antonio Gramsci şi marxismul creator contemporan*, în Antonio Gramsci, *Opere alese*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 16.

sale în univers şi nu numai o aplicare a unor principii exterioare sau o experimentare a unor idei abstracte*.

Practica socială este o determinaţie esenţială a umanului. Ea se deosebeşte calitativ prin conţinut, structura, dinamica şi funcţiile ei de modelele biologice ale acţiunii, deşi există numeroase similitudini. Activitatea economică de *creare* de valori materiale, acţiunea de *creare* şi *schimbare* revoluţionară a societăţii, acţiunea de *cunoaştere*, de *explicare*, de *comunicare*, de *construire a unei imagini mentale*, activităţile de organizare, de *programare*, procesele *emoţionale* sau *logice* ş. a. sînt forme ale *acţiunii* sociale. Acţiunea *creatoare* în diversitatea ei este atît de prezentă în societate, încît aceasta nu poate fi concepută în afara ei.

Dar nu toate formele acţiunii umane sînt şi forme ale practicii sociale, deşi sînt legate sau pot deveni componente ale acţiunii practice. Practica social-istorică are determinaţii ce nu sînt cuprinse în modelele şi sistemele acţiunii fizice, biologice şi nici într-o serie de acţiuni specific umane şi de aceea *o definim ca activitate umană conştientă, de modificare a naturii, de autocreare şi autodezvoltare.* Practica este o formă a acţiunii umane ce leagă celelalte forme şi determină conţinutul principal al activităţii umane. Ea caracterizează existenţa omului în toate manifestările lui, atît în cele de transformare a naturii în care imprimă materialul natural cu înţelegeri umane, cît şi în formarea subiectului, a transformării lui însuşi şi însemnează proces de stăpînire a naturii şi de realizare şi construire a libertăţii umane. În acest proces, omul îşi formează şi dezvoltă şi posibilitatea de pătrundere şi înţelegere a naturii şi a societăţii în măsura în care este capabil să o transforme, să o creeze. În toate aceste dimensiuni, omul se comportă ca fiinţă practică.

Practica este unitatea istorică reală a obiectului şi subiectului, a naturii şi culturii şi numai în această unitate ea exprimă natura condiţiei umane şi devine obiectul praxiologiei.

În acest sens, praxiologia se constituie ca analiză şi sinteză, ca integrare într-un sistem explicativ unitar a informaţiei teoretice furnizate nu numai de gnoseologie, biologie şi psihologia socială, ci şi de logică şi economie, metodologie şi istorie, cibernetică şi pedagogie, artă, estetică, ştiinţele tehnice şi alte ştiinţe, în scopul descifrării şi explicării celui mai complex fenomen al lumii — activitatea umană de creare de valori materiale şi spirituale.

Ca teorie filozofică generală, praxiologia vizează ACTIVITATEA PRACTICĂ UMANĂ, şi nu un domeniu sau un aspect al ei, aşa cum procedează diferite ştiinţe ale acţiunii. Ea studiază praxisul în desfăşurarea lui istorică, dezvăluie *conţinutul*, *legile*, *forţele*, *scopurile*, *mijloacele*, *dinamica*, *structura*, *ierarhia formelor practicii*, *agentul*, *strategia* practicii social-politice *reale* în ansamblul ei şi în permanenta ei constituire, ale cărei *orizonturi* fundamentale în civilizaţia contemporană sînt indisolubil legate de *comunism*.

Spre deosebire însă de o serie de teorii axiologice moderne, Marx n-a avut în vedere în elucidarea filozofică a conceptului de practică construirea unor scheme teoretice abstracte, formalizate şi suficiente sau modelarea

* Praxiologia este o ştiinţă filozofică numai dacă priveşte sub acest aspect obiectul ei, aplicarea şi eficienţa fiind dimensiuni interne oarecare la care nu putem reduce obiectul praxiologiei ca teorie generală.

unei acţiuni umane generale şi panistorice. El a construit un *sistem teoretic deschis*, în care practica ne apare dinamică şi complexă, ca o *totalitate concretă*, ca un sistem viu ce se modifică, se dezvoltă, se complexează, în care apar componente, structuri şi domenii noi şi fiinţează totdeauna determinat, şi nu ca un sistem închis, universal, ca un dat definitiv, încheiat. Praxiologia marxistă este viabilă prin natura ei *logic-concretă*, prin analiza ştiinţifică a practicii social-politice în perspectivele ei contemporane legate de forţele şi strategia civilizaţiei noastre, de sarcinile istorice fundamentale reale ale construcţiei comuniste.

Praxiologia este şi ea o teorie eficientă dacă şi numai dacă este angajată în explicarea şi orientarea activităţii social-politice ce frămîntă epoca contemporană. În afara acestei legături, ea îşi pierde valoarea cognitiv-explicativă şi metodologică. Numeroase încercări ce se consideră metapraxiologice, deşi scot în evidenţă determinaţii de esenţă ale acţiunii practice, rămîn abstracte şi unilaterale, întrucît nu modelează şi nu se referă la forţele, structurile şi strategia *reală* a epocii contemporane.

Croce, spre exemplu, scoate în evidenţă *dinamismul*, *activitatea*, *finalitatea*, dar ca determinaţii în *autodezvoltarea* spiritului obiectiv, care este : a) *teoretică-intuitivă* şi b) *practică*, la rîndul ei, *economică* şi *morală*.

Dilthey formulează soluţii integratoare şi argumentează nevoia *unei filozofii* a plenitudinii vieţii umane, a întregului, a ansamblului tuturor formelor de manifestare a esenţei ei, şi nu numai a esenţei cognitive. Această orientare este prezentă şi la Husserl, care apreciază că fenomenologia transcendentală ca filozofie nu se divide în teoretică şi practică, ci reprezintă *conceptualizarea* tuturor formelor activităţii umane, adică teoria practicii, a autocunoaşterii, autodeterminării şi a raţiunii autorealizării. Dialectica raportului teorie — acţiune rămîne la el nedescifrată, ca şi problemele conţinutului şi structurii practicii social-politice.

M. Blondel desprinde, alături de componente mistice şi religioase, unele elemente importante ale acţiunii : *agent*, *primire*, *reacţie*, *maniera comportării*, *modificări organice*, *mod de acţiune* şi altele. Acţiunea este o realitate ce trebuie să constituie obiect al unei discipline speciale, *pragmatica*.

În gîndirea existenţialistă, practica este considerată categorie centrală a filozofiei şi structura de bază a existenţei umane. Sartre apreciază cotitura efectuată de marxism prin orientarea intenţională a filozofiei asupra *acţiunii umane*, *reale* şi *creatoare*. Desprinde ca esenţială prezenţa *prefigurării*, a proiectului pe baza căruia se transformă obiectul, prefigurare care însemnează şi libertate şi realizarea posibilităţii de *alegere* şi *decizie*. Practica are şi atributul *totalizării*, fiind proces integrativ, dar şi al *inteligibilităţii*, întrucît agentul se cunoaşte pe sine şi transformă în *obiect* al reflexiei *propria activitate*. La Sartre, acţiunea indivizilor este însă temei, în timp ce acţiunea colectivă se înfăţişează ca o depersonalizare, ca o constrîngere. Armonia, e drept, se realizează în practica revoluţionară, unde OMUL este subiect istoric şi se obţine o egalizare între indivizi. Aceşti indivizi concreţi au însă dominante trebuinţe biologice.

T. Parsons, împreună cu un grup de colaboratori, îşi propune să reunească eforturile sociologilor, psihologilor şi antropologilor şi să ela-

boreze o teorie generală a acțiunii care să contribuie la stabilirea unui sistem unitar al științelor sociale. Conceptul de bază al științelor sociale este, după părerea lui, cel de acțiune. Oamenii creează, comunică și fac schimb de valori și idei în termenii acțiunii. El face distincție între acțiunea socială și alte forme și îndeosebi între acțiune și comportament. Parsons consideră că, dacă în comportament întîlnim patru elemente : a) *scopul* ; b) *situația agentului* ; c) *reglarea și dirijarea comportamentului* ; d) *efortul*, *energia* furnizată de agent, — atunci comportamentul poate fi numit acțiune. Lipsa unei analize a sistemului social, a perspectivelor lui reale îngustează însă considerabil valoarea explicativă a teoriei sale praxiologice. Pe de altă parte, practica umană, în complexitatea ei, nu poate fi redusă la termenii unei scheme elementare. Prin ceea ce are esențial, praxisul reprezintă *activitatea de creare* profund ostilă încorsetării formalizante.

J. Piaget apreciază „concepția esențialmente concretă" a lui Marx asupra societății, ideologiei și logicii și subliniază valoarea analizei complexe a acțiunii și explicației sociale făcute de Marx. Pentru Piaget, societatea este un „sistem" de obligații, de reguli, de schimburi de valori și de semne, simboluri convenționale ce servesc pentru exprimarea regulilor și a valorilor. Acțiunea socială este unitate integrată a factorilor obiectivi și subiectivi, dinamici și sincronici, individuali și generali. Pe bună dreptate, el afirmă că defectul comun al marii majorități a explicațiilor sociologice ale acțiunii este dorința de a constitui dintr-o dată o teorie și un model epuizant, cînd de fapt societatea este esențialmente un sistem muabil, de reguli, valori și semne. Piaget propune soluții eficiente de întîlnire a psihologiei, sociologiei și epistemologiei în cercetarea sistemelor acțiunii sociale.

Putem afirma în concluzie că, din numeroasele încercări de construire a teoriei generale a acțiunii, cele mai fructuoase sînt cele care pornesc de la descifrarea condiției umane reale, iar formulele și soluțiile unilaterale se datoresc neînțelegerii acestei condiții. Rezultă, de asemenea, că praxisul uman nu încape în nici o schemă finită, efortul de cunoaștere fiind solicitat într-o deschidere permanentă. Filozofia construiește un *sistem teoretic* al acțiunii, și nu o schemă, deși nu exclude expunerea simbolică. În sfîrșit, praxiologia sau „filozofia practicii" reprezintă *logica și metodologia sistemului complex cunoaștere-practică*, ale cărui principii fundamentale au fost formulate de Marx și la care se simt obligați a face referiri toți gînditorii de prestigiu fie că sînt sau nu marxiști. Științelor sociale le revine sarcina de importanță teoretică și social-politică deosebită de a adînci și dezvolta praxiologia marxistă în direcția indicată de documentele Congresului al X-lea al P.C.R., de a-și spori efortul în găsirea soluțiilor optime la problemele actuale ale activității social-politice.

★

Corelarea filozofiei cu practica social-politică îmbracă și alte aspecte. Elaborarea praxiologiei însemnează nu numai modalități noi de explicare a societății, de o deosebită eficiență și vigoare. Ea deschide noi orizonturi și în dezvoltarea *logicii* și *științelor acțiunii*. Astfel, prin conceptul de *sistem structurat*, praxiologia deschide explicația logică implicativă,

iar prin conceptul de *practică* realizează şi explicaţia diacronică, cauzală a societăţii. Caracterizarea sistemului social ca *praxis* permite dezvăluirea legităţii devenirii şi esenţa statutului ontic al omului — transformarea şi crearea —, face posibilă *înţelegerea şi conceptualizarea devenirii*, a activităţii creative ca formă reală a *mişcării sociale*. Aşa cum se ştie, apariţia marxismului a însemnat dezvoltarea logicii cunoaşterii şi gîndirii corecte dialectice, dar în mod deosebit construirea unei noi discipline logice integrative, a *logicii acţiunii*, cu toate implicaţiile ei de logică a normelor, de logică deontică, de logică şi metodologie a ştiinţelor acţiunii şi altele.

Praxiologia marxistă reprezintă şi fundamentul teoretic al economiei politice ca *ştiinţă a activităţii de transformare şi creare de bunuri şi valori materiale*. Analizînd, spre exemplu, *activitatea materială de producţie*, Marx arată că „această activitate este determinată de scopul ei, de modul în care operează, de obiect, de mijloace şi rezultat". Elementele simple ale procesului muncii sînt „activitatea îndreptată spre un scop sau munca însăşi, obiectul muncii şi mijloacele ei"[4].

Marx analizează munca şi ca *proces social*, cercetează *componentele* acestui proces, *relaţiile* dintre diferite *forme* şi *domenii* ale muncii şi arată că munca ca activitate de transformare a naturii şi „într-o formă în care aparţine exclusiv omului" se caracterizează prin aceea că „la sfîrşitul procesului de muncă apare un rezultat care încă la începutul acestui proces exista ideal în imaginaţia muncitorului. Omul nu se limitează la a modifica forma elementului din natură, ci el îşi realizează totodată scopul său pe care îl cunoaşte, care determină legic modul şi caracterul activităţii lui şi căruia el trebuie să-i subordoneze voinţa sa, iar această subordonare nu este un act izolat. În afară de efortul organelor care efectuează munca, se cere pentru toată durata muncii o voinţă îndreptată spre un scop bine determinat"[5].

Dar Marx analizează şi *activitatea umană de modificare a societăţii*, de revoluţionare a ei, în care vorbeşte despre *proletariat* ca principala forţă socială sau agent social al acestei transformări, despre *scopul fundamental*, sau *misiunea sa istorică*, despre *legile*, *condiţiile* obiective şi subiective ale victoriei revoluţiei, ale *materializării* idealurilor, despre necesitatea unei *ample informări*, a unei *conştiinţe* a acţiunii, a dezvoltării ei, adică a codificării şi recodificării cunoştinţelor, a legării ei cu *mişcarea nemijlocită* — fără de care nu este posibilă *mişcarea revoluţionară*, despre *mijloacele* speciale acţiunii revoluţionare. Marx a dezvăluit *natura şi legile acţiunii politice revoluţionare a proletariatului*, a analizat *strategia şi tactica acţiunii politice*, *situaţia revoluţionară*, *problematica statului*, *dreptului*, *a formelor de guvernare*, *a interesului*, *a libertăţii*, *a democraţiei* ş. a. Apreciem de aceea că *la Marx socialismul ştiinţific apare ca teorie a acţiunii politice* legată de revoluţia proletară şi construcţia socialismului. Subiectul acestei acţiuni nu este individul sau omul abstract, ci proletariatul şi aliaţii săi, iar obiectul ei revoluţia şi construcţia socialistă. *Socialismul ştiinţific este ştiinţă a acţiunii politice, legată de revoluţia şi construcţia socialistă şi se cuvine a fi cercetat şi predat în perspectiva teoriei marxiste a acţiunii politice.*

---

[4] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 23, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 191.
[5] *Ibidem*.

Praxiologia, teoria acțiunii economice și teoria acțiunii sociale revoluționare nu apar independent sau paralel. În marxism, ele constituie un sistem teoretic unitar.

Praxiologia *reprezintă și o analiză și o integrare a ansamblului informației furnizate de științele acțiunii* și îndeosebi de acele ce se ocupă de activități de transformare și creare de valori.

Teoria filozofică a acțiunii transformatoare nu este o prelungire a concluziilor științelor acțiunii sau o construcție complementară : ea aduce o informație specifică și este necesară în măsura în care oferă o explicație riguroasă a PRAXISULUI, a legilor și dimensiunilor lui. *Științele acțiunii* furnizează un enorm bagaj informațional despre diferite domenii ale practicii ce se cere a fi sintetizat și interpretat competent și nuanțat. Nici una din științele acțiunii nu construiește însă o imagine de ansamblu, nu poate dezvălui legile și dimensiunile practicii ca statut al omului. Este sarcina filozofiei ca plecînd de la rezultatele teoretice ale științelor acțiunii să dezvăluie unitatea în diversitatea formelor ei și legile ansamblului practicii.

În raport cu științele acțiunii, praxiologia se constituie ca sinteză cu o deosebită valoare explicativă și metodologică. Legătura dintre filozofie și acțiunea practică social-politică reală ne apare de aceea *mediată* de diversitatea științelor acțiunii. Medierea, specifică nivelelor dezvoltate ale gîndirii, nu îndepărtează teoria de acțiunea nemijlocită, o face însă mai complexă, mai nuanțată, mai necesară și mai aproape de lumea esenței, a legității, a generalului. Este cazul filozofiei.

★

Modalitățile de raportare a filozofiei la practică privesc constituirea teoriei, dar, mai ales, *aplicarea, obiectivarea ei*, filozofia completîndu-și funcțiile cognitiv-explicative cu cele *practice revoluționare* și, ceea ce este foarte important, ea *devine componentă a activității practice, forță mijlocită* de revoluționare a condiției umane, a lumii în ansamblul ei.

Adevărul tezei că momentul teoretic este socialmente prezent în praxis este neîndoielnic, și nu sîntem de acord cu tezele care stabilesc numai o opoziție gnoseologică — relativă sau absolută — între teorie și practică. Raportul practică-teorie este reflexiv. Gnoseologic, practica apare ca obiectivă, anterioară, iar teoria ca aparținînd planului subiectiv și ca rezultat. Acest raport este însă și creativ-pragmatic. Aici, practica ne apare ca activitate teleologică ce cuprinde în unitate dialectică tendințe contrare : a) ea implică procesul nemijlocit de transformare a realității obiective în bunuri, în valori pentru societate, de schimbare a societății în conformitate cu legile ei ; este procesul „subiectivării" obiectului în sensul transformării lui în obiect pentru societate, de „raționalizare" a socialului ; b) practica este însă și procesul de transformare a idealului în material, de obiectivare, de materializare a teoriei, de înfăptuire a unor obiective, a unor directive politice-teoretice, a unor scopuri stabilite pe baza cunoașterii realității. Practica implică teoria, prefigurarea rezultatelor. În acest sens, punctul de plecare și finalitatea se întîlnesc.

Elementele acestei activități sînt dinamice. Se modifică obiectul, mijloacele, agentul transformator, se codifică și recodifică informația și

se precizează mereu scopul şi modalitatea acţiunii. Dacă în activitatea de producţie, spre exemplu, scopul este la început prefigurat, prin mijloacele de producţie, omul obiectivează scopul, transformîndu-l într-un element organic al naturii obiectului pentru societate. Mijloacele de producţie pot fi mediatoare între scopul iniţial, teoretic şi scopul materializat sau obiectul transformat în obiect social numai pentru că şi ele sînt produse, confecţionate de om şi în această calitate sînt o unitate realizată a teoreticului şi materialului, a activizării lor prezente şi a eforturilor şi intenţiilor materializate ale unui şir anterior de generaţii. Mijloacele de producţie sînt obiecte în care s-au realizat, s-au încorporat o activitate teleologică, o teorie, o experienţă şi în această calitate pot deveni mediatoare în obiectivarea altor scopuri şi cu atît mai eficiente cu cît implică mai multă inteligenţă. Obiectul produs înfăptuieşte scopul, „procesul s-a stins în produs", spunea Marx. Munca s-a combinat cu obiectul ei. Munca a luát forma de obiect, iar obiectul a fost prelucrat.

Este, de aceea, extrem de important să definim corect categoria de practică în unitatea gnoseologicului şi sociologicului, ea fiind de fapt în primul rînd o categorie a sociologiei. În acest cadru, practica nu ne apare ca o activitate exclusiv materială, de interacţiuni numai cu materia şi opusă celei ideative, culturii, spiritului. Distincţia care se face de obicei între practică şi teorie în baza distincţiei dintre material şi ideal nu este riguroasă, întrucît în practică intră, alături de componente, şi interacţiuni materiale, care nici ele nu trebuie calculate în termenii fizicii sau chimiei şi interacţiuni spirituale, ideative.

Aceasta nu însemnează că putem rezolva corelaţia practică-teorie în afara problemei gnoseologice fundamentale a filozofiei. În acest raport însă, problema fundamentală nu se exprimă în faptul că practica este activitate materială în opoziţie cu activitatea teoretică ca fenomen spiritual, ci în considerarea ei ca activitate conştientă şi *în acest sens* dominantă şi primordială în raport cu activitatea de cunoaştere şi cu teoria. Practica ca unitate organică înfăptuită a materialului şi spiritualului este bază a teoriei şi criteriu al adevărului cunoştinţelor. Teoria ştiinţifică, la rîndul ei, devine forţă de producţie, prin aplicarea ei în diverse domenii tehnice, în organizarea, în experienţa şi forţa socială, în raţionalizarea şi optimizarea producţiei, a progresului social etc. Ştiinţa trebuie analizată de aceea şi prin funcţia ei practică, ca forţă de producţie şi nu numai ca formă de reflectare.

Dar şi funcţia pragmatică a gîndirii şi corelarea teoriei cu activitatea social-politică sînt foarte nuanţate. Ele se pot raporta nemijlocit la pregătirea agentului sau a subiectului acţiunii, a mijloacelor tehnice sau instituţionale ale practicii, la obiectul acţiunii sau la stabilirea proiectului, a strategiei, a etapelor sau a normelor practicii, ca şi la cercetarea legilor sau a ştiinţelor acţiunii ş. a. Şi, deoarece activitatea practică este determinată — obiectul, mijloacele, structurile, subiecţii ş. a. fiind diferiţi în domeniul transformării naturii în raport cu domeniul social sau al conştiinţei — , teoria este adecvată concretului real. Pe de altă parte, teoria se poate referi nemijlocit sau mijlocit la un moment sau o latură a practicii. Dar chiar şi în aceeaşi ştiinţă nivelurile diferite ale teoriei îndeplinesc funcţii orientative, programatice sau se aplică direct în procesul practic. Practica este diferită şi sub raport social-istoric,

ea are etape şi forme în care se produc modificări de conţinut şi structură : în socialism cresc considerabil ritmul, capacitatea de decizie şi rolul factorului raţional, programatic. Dar şi activitatea practică a unui domeniu are niveluri diferite, în care componenta teoretică este cuplată specific. Important este însă faptul că teoria are funcţie pragmatică şi este element al acestui proces, fie că este vorba de transformarea naturii, a societăţii sau conştiinţei. Activitatea oamenilor este practică în măsura în care transformă lumea în conformitate cu legile ei, şi această transformare nu se referă numai la lumea naturală, ci şi la societate şi spirit luate ca obiect de transformat. Dar, aşa cum aceste domenii se constituie diferit, au legi specifice, şi activitatea de transformare a lor foloseşte forme şi mijloace adecvate. În cazul fenomenelor de conştiinţă, factorii teoretici, suprastructurali au o pondere şi un rol specific ca mijloace de transformare. Pe criteriul obiectului, al mijloacelor, al scopului sau al strategiei specifice nu putem exclude din domeniul practicii una sau alta din formele ei.

Teoria filozofică marxist-leninistă devine forţă considerabilă în activitatea practică social-politică. Desigur, nu filozofia transformă lumea, dar ea construieşte *modele* teoretice ale marilor orizonturi umane ce cuprind şi mobilizează forţele şi energiile progresiste în vederea înfăptuirii lor. *Condiţia necesară ca filozofia să devină forţă revoluţionară transformatoare este ca activitatea social-politică să devină prin natura ei o evoluţie dirijată.* Acest moment este marcat istoric de epoca revoluţiilor proletare şi a construcţiei socialiste : în această situaţie, filozofia stabileşte idealurile fundamentale ale epocii, descoperă legile, mijloacele şi indică forţele sociale capabile să le înfăptuiască, iar practica social-politică este orientată de concepţiile profund umaniste ale filozofiei. Filozofia marxist-leninistă devine *arma spirituală, călăuza vie* a activităţii social-politice de construire raţională, programată a unei noi orînduiri ; şi într-o prefigurare de largă perspectivă a viitorului. De aceea revoluţia socialistă — politică, socială, economică — a fost precedată sau, mai exact, a început prin revoluţia în filozofie, prin descoperirea legilor şi tendinţelor societăţii, prin prefigurarea ştiinţifică a viitorului omenirii — comunismul. Mişcarea revoluţionară contemporană este rezultatul firesc al unirii gîndirii teoretice marxiste cu mişcarea muncitorească, în care importanţa gîndirii creatoare creşte permanent.

Sarcina actuală a filozofilor este de a duce mai departe spiritul ei critic revoluţionar şi de a indica soluţii teoretice de mare sinteză problemelor noi pe care le ridică epoca contemporană, construcţia socialistă în ţara noastră. Ea este chemată să dezvolte teoria marxistă a societăţii comuniste, să adîncească teoretic conceptul de „societate socialistă multilateral dezvoltată", să dezvăluie natura legilor sociale, unitatea generalului şi particularului ca dialectică a concretului istoric, structura şi conţinutul determinismului social, raportul optimal între dezvoltarea ştiinţei şi dezvoltarea activităţii practice, să definească legile dezvoltării sistemului ştiinţei în raport cu sistemul practicii social-politice, să scoată în evidenţă schimbările de perspectivă în structura socială şi în dezvoltarea spirituală a forţei totale de muncă a societăţii, să analizeze raportul dintre practica social-politică şi modelele oferite de activitatea ştiinţifică, proporţiile optime ale dezvoltării diverselor ramuri ale ştiin-

ţelor ş. a. Filozofia are ca sarcină să se ocupe şi de problemele actuale ale logicii relaţiilor dintre diferitele verigi structurale ale domeniului ştiinţific, de raportul dintre activitatea materială de producţie, libertatea tehnică, libertatea socială şi dezvoltarea, „producerea" omului însuşi, de logica activităţii social-politice, ca şi de logica întregului sistem al ştiinţelor despre societate. Filozofiei îi revine şi sarcina analizei practicii morale, a logicii normelor activităţii morale, politice, economice, a problemelor teoretice ale responsabilităţii, deciziei, a dezvoltării multilaterale a personalităţii umane. Filozofiei îi revin şi sarcini deosebite în studierea caracterului logic-concret al politicii partidului nostru, în dezvoltarea teoriei despre democraţie, naţiune, stat, despre căile optimizării progresului, despre timpul şi valorile sociale, despre optimizarea formelor de conducere şi multe altele. Contemporaneitatea oferă praxiologiei o infinitate de probleme actuale, şi important este să le abordăm şi să ne concentrăm asupra a ceea ce este stringent legat de construcţia socialistă, de nevoile principale ale dezvoltării revoluţiei tehnice ştiinţifice, ale omului contemporan.

Efortul creativ practic în filozofie este, prin urmare, esenţial legat de practica social-politică, filozofia devenind *mijlocit* o forţă uriaşă a transformării şi a creării unei lumi noi. Ea devine astfel şi o *metodologie a activităţii practice*, nu numai a activităţii de cunoaştere şi cercetare, întrucît indică teoretic obiectivele majore şi căile de urmat pentru transformarea condiţiei umane şi pentru făurirea unei noi civilizaţii.

Legile practicii social-politice sînt nemijlocit legate de scopurile pe care omenirea le urmăreşte, şi, cum aceste scopuri, prin natura lor, sînt deschise spre infinit, filozofia este obligată a le cerceta şi a stabili în acelaşi timp măsura şi modalităţile istorice ale înfăptuirii lor.

UN STUDIU FORMAL AL CONDIȚIILOR ȘI LIMITELOR PREVIZIUNII ȘTIINȚIFICE A COMPORTAMENTULUI SOCIAL

DE

T. SCHATTELES

1) Eficiența în predicțiuni este considerată în general măsura valorii unei științe, și tocmai de aceea sînt clasate științele sociale — de regulă, dar insuficient argumentat — *după* acelea despre natură. Ierarhizarea aceasta este lipsită de sens atunci cînd ar fi să stabilim valoarea relativă a diferitelor discipline științifice, dar insistența asupra ei poate deveni un handicap în dezvoltarea unor ramuri ale științei despre societate. O asemănare de acest fel determină adesea aplicarea criteriilor și a metodelor proprii fizicii, mecanicii, biologiei etc. cercetărilor economice și sociologice și rezultatelor acestora. Am putea enunța cazuri numeroase cînd eșecul unor cercetări se datorează unei astfel de confuzii și vom da în același timp de urma cauzelor falsei ierarhii. Rafinarea metodelor de cercetare a economiei și societății, extinderea treptată a metodei matematice impun și necesitatea definirii acelor caracteristici ale „obiectului" economie/societate care determină *particularitățile predicțiunilor* asupra comportamentului său sau a elementelor sale componente, predicțiuni deosebite ca *fel*, și nu ca *nivel*, de cele din științele celelalte. Deosebiri din acest punct de vedere față de diferitele domenii ale științelor naturii pot fi numeroase, de importanță variată dar una este cert ireductibilă la altele și este izvorul întregii problematici a previziunii în științele sociale : *obiectul științei* (oameni, grupuri de oameni, raporturi dintre aceste grupuri) *are posibilitatea să intervină conștient în procesul cercetat și prezis*, proces al cărui obiect și agent este în același timp, *determinînd rezultate ce infirmă prognoza științifică*. Dificultatea crește cînd „obiectul" ia cunoștință de ceea ce spune știința despre el. Științele sociale sînt singurele ale căror descoperiri și predicțiuni pot fi aflate de obiectul la care se referă. De aceea apare și problema *atitudinii față de previziune*, o problemă cu totul străină altor domenii de cunoaștere.

Această particularitate a tuturor științelor sociale va constitui obiectul studiului nostru, în care, pornind de la unele cercetări metodo-

Rev. filoz. 17,, 1, p. 37—50 București, 1970

logice şi sociologice mai vechi, vom încerca să asociem rezultatele acestora cu cele ale teoriei matematice a jocurilor strategice pentru a obţine o delimitare riguroasă a unor tipuri de previziune sau predicţiune în economie sau sociologie. Analiza va fi *strict formală*, avînd ca scop să ofere cîteva elemente pentru construirea unei *logici a ştiinţelor despre societate*. De altfel, rezultatele concrete ale cercetărilor de pînă acum nu prea ne permit să depăşim aspectul formal al problemei. Afară de aceasta, mai trebuie să facem încă o limitare a studiului nostru : nu ne ocupăm de previziuni istorice de lungă durată, considerînd că ele formează o clasă calitativ distinctă din punct de vedere metodologic. Motivarea acestei aserţiuni o lăsăm pe seama unui studiu viitor.

Ar mai trebui, poate, să facem o precizare de principiu. Deşi lucrarea se referă la *aspectul formal* al problemei noastre, generalizarea concluziilor sale pe orice formaţiune social-istorică nu poate fi făcută direct, ci numai prin precizări suplimentare. De aceea, deocamdată, am vrea să ne delimităm, tratînd exemple numai din societatea capitalistă, urmînd ca într-o lucrare viitoare să încercăm unele generalizări ale studiului formal al predicţiunilor în socialism.

2) Previziuni cu pretenţii ştiinţifice asupra desfăşurării unor procese sociale au apărut pentru prima oară la începutul secolului al XIX-lea. Iniţiatorul — poate fără să-şi fi dat seama — a fost tocmai David Ricardo, care, făcînd deducţii logice unidirecţionale din sistemul său economic, a prorocit plafonarea dezvoltării forţelor de producţie şi o viitoare stare stagnantă (*stationary state*) a societăţii capitaliste. Pronosticul lui Malthus asupra dezvoltării populaţiei, oricît de şubred să fi fost, era prima previziune, formulată în termenii ştiinţei, în demografie, întrunind în acelaşi timp toate viciile extrapolărilor directe cunoscute în ştiinţele sociale.

Dezvoltînd pînă la ultimele sale consecinţe teoria ricardiană şi folosindu-se de „sîmburele raţional" al dialecticii hegeliene, Marx a fost primul care a întemeiat o doctrină socială ce încorpora un vast *sistem de previziuni* ştiinţifice privind istoria viitoare a *ansamblului* societăţii capitaliste. Dar, în cadrul epocilor mari ale istoriei sociale, economia, politica, politica economică, demografia şi politica populaţiei etc. etc. pot constitui obiectul unei serii de predicţiuni de „termen scurt" şi „termen intermediar", ale căror standarde ştiinţifice sînt împrumutate de la ştiinţele naturii, ceea ce după cum vom vedea, constituie o însemnată insuficienţă a lor.

3) Din punctul de vedere al particularităţilor menţionate urmează să vedem în ce măsură obiectul a cărui comportare este studiată de ştiinţă poate vicia rezultatele predictive ale acesteia.

O încercare sistematică, dar nu prea riguroasă de clasificare a factorilor care cauzează asemenea aberaţii a fost făcută de Robert Merton, care consideră că desfăşurarea unui proces nu poate fi totdeauna direct prezisă din datele obiective, înregistrabile şi măsurabile din cauza existenţei unor „crezuri sociale" (*social beliefs*). Este vorba deci nu numai de ceea ce *sînt* oamenii într-un anumit moment, ci şi de ceea ce *cred*

oamenii despre ei [1]. El distinge între următoarele categorii de „crezuri" :

a) *Crezuri autoîmplinitoare* (*self fulfilling social beliefs*) ; este vorba de *păreri* larg răspîndite, care, chiar dacă nu au un temei real, pot contribui la crearea unor astfel de condiții care să le întemeieze material. Un economist ar putea găsi numeroase exemple în economia capitalistă care să ofere ilustrații pentru această clasă de crezuri sociale. De exemplu, se răspîndește zvonul unei devalorizări, care poate duce la o atît de însemnată creștere a prețului aurului și la o atare intensificare a speculațiilor de bursă, încît, creîndu-se o presiune serioasă asupra valutei, scăderea cursului său să devină fapt. Istoria foarte recentă a lirei sterline e un exemplu reprezentativ.

b) *Crezuri autoînvingătoare sau de „sinucidere"* (*self defeating or suicidal beliefs*), al căror sens este evident prin opoziție cu (a) — este vorba de credința care determină nașterea unei situații contrare cu cea a conținutului ei. Sigur, aceste „credințe" nu pot fi neglijate în formularea predicțiunilor.

Pe de o parte, cercetarea făcută „din afara" fenomenelor sociale ține sau trebuie să țină seama și de acest factor. Pe de altă parte însă, predicțiunile rezultate din cercetare creează ele însele „crezuri". Acestea pot acționa asupra eficienței predicțiunii, pentru că „obiectul social" se distinge tocmai prin capacitatea sa de a afla, complet sau incomplet, corect sau viciat, înțeles sau interpretat, ceea ce este spus de știință despre el. Această împrejurare cere o analiză mai atentă, corectarea și completarea noțiunilor lui Merton.

Pornind de la ideea acestuia, clarificîndu-i noțiunile și înlăturînd contextul doctrinar, profesorul R. C. Buck ajunge la o clasificare mai precisă tocmai din punctul de vedere al efectului *credințelor și atitudinilor determinate de predicțiuni cu caracter științific* asupra împlinirii sau neîmplinirii a înseși acestor predicțiuni [2].

Buck numește prognozele de acest fel *„predicțiuni reflexive"* și le grupează în *autoîmplinitoare* (*self-fulfilling*) și *autofrustratoare* (*self-frustrating*). În cea din urmă categorie intră previziunile făcute de X(cercetătorul) asupra lui Y (un obiect social) și aflate de acesta din urmă, care va acționa dintr-un motiv sau altul în sensul infirmării prognozei. Profesorul Buck citează un exemplu :

„Un .... caz, adesea prezentat ca o paradigmă în literatură, se referă la previziunile unui economist agrar asupra prețului viitor al grîului. Să presupunem că el prevede o supraofertă și, în consecință, o puternică scădere a prețului grîului. Predicțiunea sa atrage atenția cultivatorilor care o cred și se hotărăsc să treacă o parte din terenurile lor de grîu la alte culturi. Atît de mulți își vor modifica planurile de cultură, încît supraoferta așteptată nu se va mai materializa. Probabil prețul va crește puțin. Și totuși este în întregime posibil ca predicțiunile economistului nostru, falsificate prin factori de autofrustrare, să se fi dovedit a fi adevărate, dacă nu ar fi fost diseminate".

4) Acest fel de predicțiuni, pe care Buck le numește „reflexive", noi le vom trata ca proprii numai științelor sociale, căutînd căile rezol-

---

[1] Robert Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, (Ill), 1959, p. 128—129.
[2] R. C. Buck *Reflexive Predictions*, *„Philosophy of Science"*, nr. 4, 1963.

vării problemelor pe care le ridică în acest domeniu. S-ar putea obiecta că și în științele naturii, la o treaptă avansată a cercetării, sînt considerate forme de interacțiune între predictor și obiectul său de studiu, care determină incertitudini inevitabile în rezultatele predicțiunii. Efectele deformatoare pot apărea astfel în două sensuri complementare. Pe de o parte, instrumentele de cercetare lezează în așa măsură obiectul cercetat, încît nu-l mai pot detecta absolut „obiectiv", independent de orice investigație. Pe de altă parte, obiectul cercetării deteriorează instrumentul de măsurare care va raporta rezultate ce se abat de la „adevăr". Faptul că precizarea simultană a poziției și vitezei unui electron nu este posibilă („aberația Heisenberg") ar putea fi tratat și ca rezultatul reacției „obiectului" asupra predicțiunii.

Nu încape îndoială că în toate științele sociale întîlnim *și* asemenea deformări, deși nu totdeauna le putem identifica și cu toate că în deformarea rezultatului joacă un rol și actele conștiente ale obiectelor sociale, chiar dacă nu cu intenția compromiterii cercetării. Un singur exemplu pentru ilustrarea unei asemenea situații : bugetele de familie, completate și la noi în țară, sub auspiciile D.C.S. de un număr de familii. Obiectivul cercetării este, între altele, cunoașterea structurii și a evoluției cererii pentru bunuri de consum. Cel puțin din punct de vedere economic, pentru că din punct de vedere sociologic, etnografic, medico-social etc. bugetele de familie mai au și un alt rost. În acest caz, datele furnizate de „obiectele—eșantion" ale cercetării conțin o serie de deformări care, paradoxal, ar putea fi mai mari tocmai în cazurile în care cei ce completează formularele de buget vor să ajute cît mai conștiincios pe cercetător. Faptul că răspunde unei anchete publice îl determină pe cel care completează formularele de buget de familie să-și „reinterpreteze" cheltuielile. Modificările conștiente au de fapt un izvor subconștient, de cele mai multe ori necontrolabil de persoana anchetată. Dar în același timp necesitatea formulării conștiente a unor acte spontane, de rutină poate duce la considerabile deformări. În cazul bugetelor de familie, un număr foarte mic de persoane este invitat să formuleze, conform unor principii riguros stabilite, unele aspecte ale comportamentului lor, și anume modul în care își cheltuiesc venitul. Dar, asumîndu-și această obligație, „obiectele" cercetării, pe nesimțite, își vor adapta cheltuielile principiilor unei bugetări raționale, adică vor face un lucru pe care ceilalți oameni, ai căror „eșantion" sînt, nu-l fac de obicei. Ne putem da ușor seama de deformările pe care asemenea raporturi dintre obiectul și instrumentul de cercetare le determină.

Dar atît cazurile ilustrate prin exemplul nostru, cît și cele din științele naturii, pentru care „efectul Heisenberg" este ilustrația cea mai potrivită, se deosebesc în două puncte esențiale de predicțiunile reflexive autofrustatoare, și anume în categoria definită de Buck :

a) există intenția conștientă a obiectului de a falsifica predicțiunea ;

b) falsificarea intervine după formularea predicțiunii chiar dacă măsurătorile pe care se bazează sînt neviciate conform criteriilor clasice ale științelor naturii.

5) Această formulare : *criteriile clasice ale științelor naturii* cere o precizare. O aplicăm atunci cînd avem de-a face cu cercetări și măsurători corecte pe baza cărora să se poată face predicțiuni, care, cu un mare grad

de probabilitate, se vor confirma atunci cînd obiectul este „orb și inconștient", așa cum ar putea să fie și agenții unui proces social *dacă nu iau cunoștință de predicțiunile făcute asupra lor.*

Deci, pentru ca o predicțiune să poată fi — potențial — falsificată, este necesar ca ea să devină publică sau, cum spune Buck, *diseminată.* În acest sens, el demonstrează un oarecare optimism : avînd în vedere faptul că numai puțină lume este profesional pregătită în domeniul diferitelor științe sociale, „diseminarea" nu va putea avea efecte autofrustratoare prea grave. El spune că „vasta majoritate a predicțiunilor din științele sociale nu sînt suficient de răspîndite pentru a afecta într-o măsură semnificativă acțiunile sociale pe care le implică". *Această variantă de optimism* este totuși neîntemeiată. Greșeala lui Buck se bazează pe constatarea că „marele public" în general nu are studii temeinice de sociologie sau economie politică. Ceea ce este adevărat, dar are efect numai asupra capacității acestui public de a face singur — în toate cazurile — predicțiuni complicate. Totuși predicțiunile și previziunile făcute de specialist — sociolog, politician, economist etc. — ajung, într-un fel sau altul, într-o formă mai mult sau mai puțin vulgarizată, mai mult sau mai puțin autentică, la cunoștința celor afectați sau afectabili. Aceasta se referă fără doar și poate la previziuni de „rază mică": speculantul de bursă urmărește statisticile de bursă din ziar fără să le cunoască „tehnologia"; fermierul capitalist citește sistematic buletinele conjuncturale ; lucrătorii și sindicatele lor nu sînt indiferenți față de studiul conjuncturii ramurii lor, trebuind să fie totdeauna atenți la alegerea momentului tactic pentru a-și impune revendicările care, la rîndul lor, pot avea influență asupra conjuncturii — etc. etc. Și de fapt nu trebuie uitat — ceea ce neglijează Buck — de importantul rol *co-predictiv* al obiectului social cercetat care nu totdeauna are nevoie de publicitate pentru „acțiuni reflexive". Înțelegem prin aceasta că experiența, ca și asocierea unor evenimente cu predicțiuni din trecut, face ca obiectele lor să-și elaboreze și singure unele prognoze, paralel cu cercetătorul, chiar dacă nu le pot da o fundamentare științifică suficientă.

Există însă o cale *pozitivă* de ieșire din impas de care ne vom ocupa în cele ce urmează. Bineînțeles, fără să dăm „soluții", încercînd numai o tratare formală care să articuleze problema și să indice unele din direcțiile în care trebuie găsită soluția.

6) De ce ordin pot fi deformările sau „frustrările" despre care am vorbit ?

În mod formal vom distinge două cazuri extreme :

a) informație completă și

b) ignoranță totală

a obiectului Y asupra predicțiunii ce se referă la el, făcută de X. Desigur, asemenea cazuri pure nu se întîlnesc totdeauna în realitate ; ele vor constitui totuși punctele de reper ale analizei noastre.

Existența primului caz „pur", deși nu exclusă (și chiar din ce în ce mai frecventă, în multe domenii), este cu atît mai greu de imaginat cu cît presupune o bună pregătire științifică a „publicului". A doua extremă, mai frecventă, constituie cazul cel mai fericit pentru cercetătorul-predictor ; ignoranța celor vizați de previziunile sale i le ferește de „falsificare". În aceste cazuri, previziunea este de același fel cu cele din științele

naturii, adică de „tip clasic", cum vom spune de aici încolo — desigur dacă există motive suficiente pentru aceasta.

Modul în care se verifică sau, dimpotrivă, se falsifică o predicțiune în cele două cazuri va fi studiat, la rîndul său, în diferitele ipostaze posibile ale obiectului.

Vom considera la început un *obiect social omogen*. Prin aceasta înțelegem că agenții procesului constituind obiectul studiului sau nu au interese contrare, și, ca atare, nu se înfruntă, sau sînt atît de numeroși, încît conflictele individualizate, luate în sine, nu afectează în măsură mai mare desfășurarea întregului proces decît ciocnirea a două molecule starea unui gaz. Aceasta ar fi o „situație de haos omogen", dacă ar fi să adaptăm o expresie a lui Norbert Wiener folosită pentru situații din termodinamică, în care legi statistice ar putea constitui repere pentru previziune dacă nu s-ar „disemina" informația despre ele. Nu încape îndoială că aici nu-și poate avea rostul o previziune care să nu aibă la bază și un studiu asupra posibilităților de reacție ale agenților procesului. Totuși atît timp cît nu există în masa „moleculelor" studiate nici una suficient de „mare" ca reacția ei individuală să aibă un efect falsificator, previziunile de tip statistic vor reuși să se confirme. Diferitele tipuri de cicluri economice existente în condițiile unui capitalism liberal, „concurențial" sînt o ilustrație foarte bună pentru aceasta, bunăoară „ciclul construcțiilor", „ciclul navlurilor" sau „ciclul porcilor".

Ciclul construcțiilor este legat de ciclul demografic : crește populația ; crește cererea pentru locuințe ; cresc chiriile ; în consecință se dezvoltă construcțiile, pentru ca apoi să devanseze cererea de locuințe ; scad chiriile ; scade construcția ; se creează o penurie de locuințe în timp ce populația crește ș.a.m.d.[3]. La construcțiile navale, ciclul de circa cinci ani are etape analoge, în locul chiriei punîndu-se navlurile.

Previziuni pe termen scurt și intermediar întemeiate pe astfel de scheme sînt plauzibile și nefalsificabile prin acțiuni-reflex contrare atît timp cît avem de-a face cu o economie atomizată. Dar anul 1900 a marcat o cotitură în economia țărilor capitaliste dezvoltate, iar anii de după cel de-a doilea război mondial au însemnat sfîrșitul economiei „atomizate", punînd în mod diferit problema previziunilor.

Deformări prin reflexe ale unui proces prezis devin posibile în special în condițiile în care „scade entropia" într-o structură socială [4]. De exemplu, organizarea, cartelizarea, monopolizarea producătorilor fac din ce în ce mai imposibile predicțiunile de tip clasic, statistic fundamentate. De fapt exemplul citat de Buck cu producătorii de grîu este foarte aplicabil în Statele Unite, în condițiile de suport statal al prețurilor agricole, deci în condițiile unei decizii organizate central. Nu putem insista aici asupra tuturor problemelor economice legate de exemplu, dar trebuie să arătăm că într-o agricultură de tip capitalist, cu un număr mare de agricultori neorganizați și nesprijiniți, o previziune de scădere a prețurilor

---

[3] Alvin M. Hansen, *Business Cycles and National Income*, Londra-New York, 1951, p. 41.

[4] Ceea ce pare să fie o tendință istorică cel puțin în capitalism. Putem de altfel distinge și aici două extreme teoretice : „haosul omogen" și monopolul absolut. În primul caz, fenomenele economice se pot studia și prezice aidoma fenomenelor naturale. În cel de-al doilea caz, unicul factor ce decide în mod capricios exclude posibilitatea prezicerii comportamentului său. Cel mult cadrul acestei deciziuni e predictibil.

va fi autoîmplinitoare : nu numai că fermierii obișnuiți cu monocultura grîului nu-și vor reduce suprafețele, dar, dimpotrivă, vor intensifica producția pentru a realiza la prețuri scăzute aceeași încasare. O experiență care nu a fost încă riguros generalizată arată că, în condiții de „haos omogen", previziunea statistică se verifică.

7) În cele mai multe cazuri însă, obiectul nu este omogen, implicînd contradicții, chiar dacă acestea nu sînt antagonisme de neîmpăcat. Analiza noastră se va concentra asupra acestor cazuri la care nu mai apare problema ce reacții va provoca o predicțiune, ci se cere o astfel de formulare a ei care să elimine eventualele frustrări prin reflexe.

Obiectul se compune din elemente A și B, agenți ai procesului studiat, care însă (fiecare în parte) doresc ca cel puțin într-un singur punct rezultatele procesului să servească intereselor lor ce se contrazic.

Vom enunța diferite situații posibile în ceea ce privește informația lui A și B despre (a) propria lor situație în conflict (interese, strategii posibile, costul lor etc.) și (b) previziunile făcute de X asupra lor. Ținînd seama de variantele extreme : informație completă/ignoranță totală, cazurile posibile sînt enunțate în tabelul de mai jos :

Tabelul nr. 1

Cazul	Participanți	Gradul de informație asupra:	
		situației lor	conținutul predicțiunii
a_1	A și B	ignoranți	ignoranți
a_2	A și B	ignoranți	informați
a_3	A și B	informați	ignoranți
a_4	A și B	informați	informați
b_1	A	informat	ignorant
	B	ignorant	ignorant
b_2	A	ignorant	informat
	B	ignorant	ignorant
b_3	A	informat	informat
	B	informat	ignorant
b_4	A	informat	informat
	B	ignorant	informat
b_5	A	ignorant	ignorant
	B	informat	ignorant
b_6	A	ignorant	ignorant
	B	ignorant	informat
b_7	A	informat	ignorant
	B	informat	informat
b_8	A	ignorant	informat
	B	informat	informat

(De altfel dacă inversăm rolurile lui A și B atunci $b_1 \equiv b_5$, $b_2 \equiv b_6$, $b_5 \equiv b_7$ și $b_4 \equiv b_8$).

Singurul caz în care, *caeteris paribus*, se pot aplica predicţiunile de tip clasic este a_1. În toate celelalte cazuri este implicată posibilitatea frustrării predicţiunii de tip clasic.

Tratarea acestor cazuri în termenii teoriei jocurilor permite o reclasificare şi reinterpretare a lor, ca şi stabilirea termenilor proprii în care trebuie formulate predicţiunile asupra lor.

8) Teoria matematică a jocurilor strategice caută soluţii pentru cazuri conflictuale sau cvasiconflictuale analoge cu anumite jocuri [5]. În cele ce urmează vom încerca să lămurim noţiunile de bază ale teoriei jocurilor cu ajutorul cîtorva exemple extrem de simple, fără să recurgem la altceva decît la aritmetica elementară. Noţiunile acestea ne vor servi în continuare la analiza predicţiunilor din tabelul precedent.

Presupunem că se înfruntă într-un „joc" doi participanţi : A şi B. Obiectul jocului îl constituie suma de 10 lei, care trebuie împărţită între ei. În confruntare, fiecare participant are anumite procedee la dispoziţie, pe care le numim *strategii*. În exemplul nostru, A va dispune de două strategii : A_1 şi A_2, iar B tot de două strategii : B_1 şi B_2. Prima ipoteză pe care o emitem este că atît A, cît şi B cunosc strategiile proprii, cît şi pe acelea de care dispune adversarul şi de asemenea ştiu şi rezultatul împărţirii sumei de 10 lei dacă două strategii se încrucişează. Aceste rezultate sînt cuprinse în cîte o *matrice de plăţi* pentru fiecare jucător. În exemplul nostru, ele se prezintă astfel :

Matricea lui A

	B_1	B_2
A_1	6	5
A_2	7	4

Matricea lui B

	B_1	B_2
A_1	4	5
A_2	3	6

Matricele arată că, de exemplu, dacă A aplică A_2 şi B aplică B_1, atunci A va lua 7 din 10, lui B rămînîndu-i 3. La fel se interpretează toate celelalte încrucişări de strategii. Să presupunem că amîndoi participanţii vor să maximizeze partea lor din 10 lei. Suma de împărţit fiind constantă, putem să spunem şi aşa : A caută să-şi maximizeze cîştigul şi B caută să minimizeze cîştigul lui A. În termenii matricei lui A, acesta va fi *maximizatorul*, iar B *minimizatorul*.

Să presupunem acum că un „cercetător" C vrea să prezică rezultatul înfruntării pornind de la situaţia extremă : A şi B sînt „perfect informaţi" asupra strategiilor şi matricei lor şi sînt de asemenea perfect raţionali, conştienţi de rolul lor de maximizator sau minimizator (dar încă nu au cunoştinţă de nici un fel de predicţiune asupra lor). Ce face A ? Desigur, va fi de aşteptat, la prima vedere, să aplice A_2, avînd şanse de a cîştiga 7. Dar alături de această şansă există şi un risc : B ar putea aplica B_2 şi în acest caz nu ar cîştiga decît 4, în loc să fi cîştigat 5, cel puţin, aplicînd A_1. În acest joc există însă o *combinaţie optimă de strategii* atît pentru A, cît şi pentru B : A_1, şi B_2, în care caz amîndoi cîştigă 5. De ce ? Dacă A aplică

[5] Lucrarea fundamentală asupra teoriei jocurilor, *The Theory of Games and Economic Behaviour* de Oskar Morgenstern şi John von Neumann a apărut în 1944.

A_1, orice ar face B, suma de 5 e în orice caz asigurată. Dacă B aplică B_2, și el va avea asigurat cel puțin 5 orice ar face A. Dacă însă B își „pierde mințile", în timp ce A e „rațional", acesta din urmă poate cîștiga 6 (niciodată mai puțin decît 5). Dacă A își pierde mințile aplicînd A_2 în speranța de 7, B rămînînd rațional, el va cîștiga 4, în loc de 5.

Pentru un astfel de joc, soluția se găsește ușor. Să luăm matricea lui A.

	B_1	B_2	min	max-min
A_1	6	5	5	5
A_2	7	4	4	
max	7	5		
min-max	5			

La dreapta vom nota *minimele* din fiecare rînd; aceasta înseamnă că orice ar face B, dacă avem A_1, A cîștigă cel puțin 5; dacă A_2, A cîștigă cel puțin 4. Acestea sînt minimele maximizatorului. A va alege maximul acestor minime (*maximum minimorum*) 5, corespunzînd lui A_1. Apoi, sub fiecare coloană vom nota maximumul aflat acolo. Aceasta înseamnă cît „pierde" B (minimizatorul) dacă adoptă acea strategie. B va alege minimul acestor maxime (*minimum maximorum*). În exemplu:

$$\text{maximum minimorum} = \text{minimum maximorum} = 5,$$

numit *valoarea jocului*. Încrucișarea A_1B_2 pentru care max. min. = min. max. este *punctul șa* al jocului.

Acum este clar că, dacă C, studiind strategiile date și matricea jocului (care, desigur, vor trebui întîi să fie descoperite), va prezice situația A_1B_2 chiar „diseminînd" întregul substrat al predicțiunii, acesta nu va putea fi frustrat. Presupunînd raționalitatea lui A și B ! *.

Dar nu toate jocurile au punct șa.

De exemplu, jocul acesta

	B_1	B_2
A_1	2	8
A_2	4	1

nu are punct șa. Presupunem însă că nu se joacă o singură partidă, ci mai multe partide, participanții putînd să-și alterneze strategiile, ceea ce pe total înseamnă că le *combină*. În acest caz, spunem că se aplică *strategii mixte* pentru a ajunge pe această cale la un punct șa. Combinația dintre strategii poate fi exprimată asociind fiecăreia o pondere (sau

* Asupra noțiunii de *raționalitate* vom reveni mai jos.

„probabilitate"). Dacă ponderea lui A_1 în totalitatea partidelor este de p_1, atunci A_2 va avea ponderea $(1-p_1)$. Analog pentru B avem p_2 pentru B_1 şi $(1-p_2)$ pentru B_2. Trebuie să se realizeze deci o astfel de combinaţie pentru care să obţinem un punct şa.

Se poate demonstra că în exemplul nostru $p_1 = 0{,}333$ şi $p_2 = 0{,}777$. Astfel se stabileşte că valoarea jocului este :

$$2p_1 + 4(1 - p_1) = 8p_1 + (1 - p_1) = 2p_2 + 8(1 - p_2) = 4p_2 + (1 - p_2) = 3{,}333.$$

Astfel, dacă A adoptă strategiile sale în combinaţie de 0,333 A_1, 0,666 A_2, orice ar face B, el nu ar cîştiga mai puţin de 3,333. Dacă însă B s-ar abate de la strategia 0,777 B_1, 0,222 B_2, A ar putea cîştiga mai mult (inversul este valabil pentru B). Cu alte cuvinte, dacă jocul are 100 de partide, atunci — indiferent în ce ordine — se recomandă aplicarea strategiilor în următoarele numere : $A_1 = 33$, $A_2 = 67$; $B_1 = 77$, $B_2 = 23$.

Aceste tipuri de *strategii minimax* pot constitui — în condiţiile şi cu postulatele definite ! — un ax sigur al previziunii ştiinţifice. Bineînţeles, nu toate situaţiile conflictuale sau cvasiconflictuale sînt analoge cu un joc cu suma zero (sau sumă constantă). Enunţăm în cele ce urmează cazuri de astfel de abateri.

În primul rînd să vedem un conflict în care şi A şi B maximizează şi fiecare are o altă matrice de cîştiguri, ca în exemplul de mai jos :

Matricele de jocuri ale unor „duopolişti"

Strategiile lui A	Strategiile lui B			
	Cîştigurile lui A		Cîştigurile lui B	
	B_1	B_2	B_1	B_2
A_1	6	8	9	7
A_2	7	5	4	6

Un exemplu de citire a matricei : dacă A aplică A_1 şi B va adopta B_2, atunci cîştigul lui A_1 va fi 8, iar al lui B trebuie să fie 7. Dacă am separa cele două matrice, am vedea că cea a lui B prezintă un punct şa pentru perechea de strategii A_1B_2. Combinaţia e cea mai avantajoasă pentru A. De aceea B ar putea crede că A, mizînd pe „punctul şa" din matrice, va juca, în orice caz, A_1 şi va adopta B_1 pentru a cîştiga 9. Acest lucru ar fi dezavantajos pentru A, al cărui cîştig s-ar reduce de la 8 la 6. Astfel, pentru el va fi mai avantajos A_2, ceea ce asigură 7, dar cu riscul ca B să aplice B_1, ceea ce-i poate reduce venitul la 5.

Este clar că o poziţie de echilibru aici nu există. Teoretic, presupunîndu-se raţionalitatea participanţilor, se caută soluţii prin compromisuri. Asupra amănuntelor tehnice nu putem insista aici.

Astfel de probleme asimetrice constituie majoritatea, nu numai în cazurile în care termenii matricelor de joc sînt nemijlocit estimabili (de exemplu ca profituri). Mai ales în cazurile în care „matricea" cuprinde elemente evaluate pornind de la judecăţi de valoare, avem problemele cele mai grave.

Vom compune acum un tip aparte de jocuri care ne vor interesa pentru interpretarea problemelor de predicțiune studiate, și anume cele cu *informații incomplete*. Vom construi și analiza 3 cazuri:

(i) *A informat și B „orb"*, dar cu o statistică cunoscută a comportării sale. „Cercetătorul" o va stabili și i-o va comunica lui A fără o mai largă diseminare. De fapt ce previziune va putea să facă „C" fără risc de infirmare? Dacă strategiile și matricea sînt aceleași ca și în exemplul precedent și statistica pentru B ar fi $B_1 = 50\%$ și $B_2 = 50\%$, atunci șansele de cîștig ale lui A fiind

$$A_1 = 1 + 4 = 5$$
$$A_2 = 2 + 0{,}5 = 2{,}5,$$

nu încape îndoială că prezicerea lui A_1 e nefalsificabilă.

(ii) *A este informat, dar fără să cunoască statistica lui B.* Nici cercetătorul nu o cunoaște. În acest caz, avem un *„joc împotriva naturii"* în care ne putem aștepta „la orice" de la B. Cel mai sigur lucru ar fi o strategie minimax. Dar dacă B adoptă B_2? Este clar că în aceste *condiții de nesiguranță* [6] criteriile strategice sînt dificile de ales. Pentru jocurile contra naturii au fost elaborate patru criterii asupra cărora nu putem insista aici [7]. Desigur, orice previziune științifică este blocată. Scopul cercetării științifice este tocmai întocmirea unei statistici pentru B. Așa ceva e posibil numai dacă B constituie un „haos omogen". În caz contrar, capriciile sale depășesc domeniul științei.

(iii) Mai există cazul de necunoaștere reciprocă a strategiilor și a matricei, care însă pe parcursul jocului se reconstituie; acest „parcurs" este urmărit și de C, care își va face în mod corespunzător previziunea.

Exemplu: au avut loc înfruntările: $A_1 B_2$ de 10 ori; $A_1 B_1$ de 10 ori; $A_2 B_1$ de 20 ori; $A_2 B_2$ de 8 ori; „cîștigurile" respective (pentru A) de 8, 2, 4 și 1. Reconstituind tabelul, calculînd minimaxul și raportînd-o la statistica confruntărilor, vom avea:

A_1 de 20 ori rămînînd 13 (optim = 33)
A_2 de 28 ori rămînînd 48 (optim = 76)
B_1 de 30 ori rămînînd 47 (optim = 77)
B_2 de 18 ori rămînînd 5 (optim = 23)

9) Să încercăm acum o analiză și clasificare a cazurilor din tabelul 1 pe baza celor patru tipuri de previziune asociate teoriei jocurilor și deciziilor, și anume:

(1) previziune minimax care presupune informația completă a ambilor participanți;

(2) previziuni cînd A e informat, iar B „orb", dar cu o statistică a comportării sale; (cazul „cvasiclasic" cînd cercetătorul și A prezic simultan, postulînd raționalitatea lui A);

(3) previziuni cînd A e informat, B „orb", dar fără statistică și

(4) cînd A își construiește statistica după un B „orb".

---

[6] În teoria deciziilor se distinge între condiții de *risc* și *nesiguranță*. Condițiile în care este *cunoscută probabilitatea desfășurării unui proces* implică un *risc* pentru o decizie. Cînd *nu este cunoscută statistica* proceselor analoge, decizia este luată în condiții de *nesiguranță*.

[7] Pentru o tratare matematică completă, vezi Al. Roșu, *Teoria jocurilor*, București, Edit. militară, 1968.

De fapt 2 şi 4 pot fi considerate echivalente între anumite limite.

După cum am mai spus, cazul a_1 este „clasic"; acestui caz i se potriveşte cel mai bine previziunea de „tip ştiinţele naturii".

Cazul a_2 se transformă într-un caz de minimax; presupunînd şi aici, ca peste tot, raţionalitatea, informarea despre previziune — dacă este completă — va înlătura şi cazul de auto ignoranţă a lui A şi B, astfel încît devine echivalent cu a_3 şi a_4, care sînt cazuri tipice de minimax.

Cazul b_1 este ceva mai complicat; aici deosebim între cazurile cînd B are sau nu are statistică, astfel încît avem sau cazul „cvasiclasic", sau „joc contra naturii".

De fapt, b_2 devine echivalent cu b_1 din moment ce ignoranţa lui A în privinţa situaţiei sale este înlocuită de informarea perfectă asupra previziunii. Astfel $b_1 \equiv b_2 \equiv b_5 \leqq b_6$.

Cazul b_3 este un caz de minimax pur, iar b_4 se transformă într-un asemenea caz prin informarea lui A şi B asupra predicţiunii: *Aceasta presupune însă că din capul locului previziunea trebuie formulată în termeni de minimax.* Dacă într-o situaţie ca b_4, în care B este ignorant asupra situaţiei sale, previziunea s-ar face în termeni de previziune „clasică", nu încape îndoială că el va fi lămurit asupra situaţiei şi ar avea posibilitatea să infirme predicţiunea. Altfel se prezintă lucrurile dacă se face o previziune în termeni de „jocuri" după care strategia minimax a lui A este $A_1 = 33\%$ şi $A_2 = 67\%$, deoarece matricea este aceea pe care o cunoaştem.

10) Acest exemplu scoate destul de clar în evidenţă şi *rostul şi necesitatea unei astfel de clasificări. Clarificînd întîi un caz studiat, vom afla şi termenii în care ar trebui făcută predicţiunea pentru ca să se cuprindă şi antidotul falsificării.* Într-adevăr, să presupunem un A şi B în conflict, astfel încît B să fie ignorant asupra strategiilor sale şi matricei de joc. În acest caz, un cercetător C ar putea face previziunea de tipul cvasiclasic dacă dispune de o statistică a comportamentului lui B. „Diseminînd" previziunea, B o poate falsifica. De aceea, *orice previziune în ştiinţele sociale trebuie făcută ţinîndu-se seama de clasa în care se încadrează procesul-obiect*; previziuni minimax apar astfel ca pronosticuri cu minim „garantat" de siguranţă de împlinire.

Bineînţeles, nu toate aceste previziuni pot fi formulate cantitativ şi nu totdeauna rezolvăm probleme de jocuri în sensul restrîns în care le tratează teoria matematică a jocurilor strategice. Dar adoptarea acestei *noi logici* bazate pe noţiunile jocstrategie în care gîndim fenomenele sociale poate îmbunătăţi în mod considerabil orice previziune, indiferent dacă este cuantificabilă, indiferent dacă aceasta se formulează şi se rezolvă matematic sau nu.

Exemple cu conţinut realist pot fi greu expuse aici pe scurt pentru simplul motiv că ele se referă în fiecare caz la un domeniu de specialitate (de exemplu economie politică), necesitînd explicaţii suplimentare. Observăm doar că probleme de acest fel se găsesc numeroase şi în economia socialistă. O problemă specială tratabilă numai cu un aparat matematic foarte complicat este aşa-numita „planificare la două niveluri" [8], în care

[8] Metoda bazată pe teoria jocurilor a fost elaborată în Ungaria de economistul I. Kornai şi matematicianul G. Liptàk.

se pune problema stabilirii echilibrului dintre criteriile de planificare ale întregii economii naționale (de exemplu maximum de acumulări pe economie) și criteriile întreprinderilor (de exemplu maximum de beneficiu). *Prima facie* un astfel de echilibru trebuie să existe totdeauna. În realitate, echilibrul este numai un caz particular. Dacă acum considerăm, teoretic, un plan al economiei naționale ca o formulare (ce-i drept normativă) a previziunii privind desfășurarea producției, acesta va putea fi îndeplinit numai în condiții care sînt formulate ca un fel de strategie minimax [9].

11) Teoria jocurilor ne oferă astfel un model, e drept foarte abstract, pentru gîndirea fenomenelor sociale și prezicerea desfășurării lor. Modelul însă este extrem de simplificat — orice model e o simplificare —, și de aceea ar fi interesant să știm dacă premisele sale sînt numai simplificatoare, și nu și deformatoare. Vom analiza la rînd cîteva din ele : „conflictul", „raționalitatea", informația, *caeteris paribus* etc., pentru a căuta condițiile eventualei eliminări a grelelor restricții pe care le constituie.

Să începem cu „conflictul". Este important să-l lămurim pentru că a fost adesea greșit înțeles în teoria jocurilor. De exemplu, Norbert Wiener, după ce constată despre lucrarea lui Morgenstern și von Neumann că ea „constituie un studiu extrem de interesant al organizării sociale cu ajutorul unor metode foarte apropiate de metodele ciberneticii, deși diferă de ele"[10] (și încă foarte mult ! — *T.S*), interpretează caracterul conflictului destul de unilateral. El scrie între altele : „Natural că imaginea lui von Neumann despre jucător ca *o persoană extrem de inteligentă, complet lipsită de milă este o abstracție și o denaturare a faptelor.* Rareori poți întîlni un număr mare de persoane profund inteligente și lipsite de principii care să participe împreună la joc. *Acolo unde se adună canaliile vor fi prezenți totdeauna și naivii*, iar acolo unde naivii sînt în număr suficient, ei constituie un obiect a cărui exploatare aduce profituri pentru canalii"[11].

Abstracția lui Neumann, într-un cadru bine definit, nu denaturează mai mult faptele decît orice abstracție sau ipoteză științifică de lucru. Cu atît mai mult cu cît nu-i corespunde neapărat ceea ce-i atribuie Norbert Wiener. Teoria jocurilor nu analizează neapărat raportul dintre „canalii inteligente". Dimpotrivă, *exact același model de structură* poate reprezenta raportul dintre doi oameni „foarte cumsecade" ale căror raporturi *obiectiv determinate* sînt de așa natură, încît vor căuta să-și echilibreze interesele obiectiv contradictorii (și, eventual, istoric neantagoniste). Dacă presupunem despre ei că sînt la fel de inteligenți ca și „canaliile" lui Wiener, atunci din capul locului se vor înțelege asupra rezultatelor „jocului". Iar acesta va trebui să fie „valoarea" determinată de strategii minimax ; altfel, desigur, unul a fost numai „cumsecade", fără să fi fost inteligent, în timp ce „jucătorul" celălalt profită ca o „canalie" fără să fie.

Un lucru trebuie să ne fie în orice împrejurare clar, și anume că „conflictul" nu este decît un „caz-model" în analiza noastră *formală* și el nu caracterizează nicidecum *conținutul* cazurilor analizabile cu ajutorul teoriei jocurilor.

---

[9] Aceasta nu înseamnă că un plan *este* de fapt așa ceva.

[10] Norbert Wiener, *Cibernetică*, București, Edit. științifică, 1966, p. 43.

[11] *Ibidem*, p. 211 (subl. ns.).

Chiar şi exemplele date mai sus arată că întotdeauna stau astfel lucrurile şi că un model de joc reprezintă *numai latura formală* a unui conflict, motiv pentru care se potriveşte şi la reprezentarea unor cazuri mai puţin grave. Dacă o contradicţie sau un cvasiconflict, aşa cum le studiază teoria jocurilor, are sau nu ceea ce ne-am obişnuit să numim caracter antagonist nu va rezulta niciodată din modelul însuşi, ci numai din definiţiile concrete pe care le dăm lui A şi B şi strategiilor lor. Dar acest lucru înseamnă în acelaşi timp că, în *condiţiile statice*, într-un „cadru istoric" limitat în timp, ar putea exista şi soluţii de tip minimax pentru unele secvenţe în desfăşurarea unor contradicţii antagoniste şi, ca atare, acestea pot fi prezise.

12) Şi ce înţelegem prin „raţionalitate"? Sau ce înţelege „jucătorul" că e raţional din punctul lui de vedere. Pentru că definirea în fiecare caz a raţionalităţii va hotărî şi componentele matricei de joc. Să explicăm aceasta prin cîteva exemple. Capitalistul maximizează profitul de moment sau volumul vînzărilor? Maximizează profitul de azi sau cel de mîine? Ce ordine de preferinţă acceptă un organ socialist de planificare pentru producţie? Ce avans în timp este acordat unei ramuri de producţie faţă de alta? În general, problema „preferinţei de timp" (azi sau mîine?) este hotărîtoare în alegerea criteriului raţionalităţii.

Afară de aceasta, mai apare încă o problemă la fel de complicată: oare amîndoi jucătorii au acelaşi criteriu pentru raţionalitate? Acest lucru nu poate fi totdeauna garantat.

Nu încape îndoială că nu putem vorbi despre „raţionalitate" în general şi că de fapt alegerea criteriului acestuia constituie o *judecată de valoare*. Aşa încît orice previziune ştiinţifică într-un proces social trebuie să pornească de la dezvăluirea şi definirea valorilor adoptate de agenţii procesului.

Şi, desigur, numai în acest context putem înţelege atît natura raţionalităţii, cît şi aceea a informaţiei şi gradului ei.

Reformulînd acum, în concluzie, condiţiile predicţiunilor în ştiinţele sociale, astfel încît să minimizăm „frustrabilitatea" lor trebuie să identificăm (a) valorile agenţilor procesului; (b) tipul previziunii [12] (c) gradul de raţionalitate; (d) gradul de informaţie; (e) strategiile şi matricile existente şi gradul lor de invariabilitate.

[12] Identificarea valorilor trebuie să preceadă identificarea clasei problemei: o situaţie poate să fie sau nu conflictuală după interpretarea de către agenţi a intereselor lor.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

MĂRIA-SA CUVÎNTUL (și altele)

DE

CONSTANTIN VLAD

„E băiat bun, singurul care, din cînd în cînd, mai citește cîte o carte" sînt cuvintele cu care își caracterizează unul din fii foarte simpatica eroină din filmul *Vremuri minunate la Spessart*, imaginîndu-se undeva în primul pătrar al celui dintîi veac din următorul mileniu, în una din fantasticele călătorii în timp întreprinse pe rachete la fel de năzdrăvane ca înaripații cai din basmele populare. Și dacă le reproduc aici cu îngăduința cititorului, o fac nu atît pentru că într-o formă hazlie acest hazliu film introduce în discuție o temă aparent doar științifico-fantastică, ci pentru că problema *este reală și serioasă.*

Într-adevăr, noi — și mai ales generațiile care vin după noi — vom continua oare, într-un viitor nu prea îndepărtat, să ne petrecem o bună parte din viață cu fruntea aplecată asupra slovei tipărite? Iată o întrebare care se referă la un aspect esențial al condiției umane din vremea noastră, cînd mii și mii de lucrări, publicații de toate genurile ies zilnic de sub teasc în milioane și milioane de exemplare.

Că întrebarea de mai sus nu este fals formulată o atestă evoluții de acum contemporane, mari mutații deja înfăptuite sau în curs de înfăptuire. Sunetul și mai ales imaginea își dispută cu tenacitate noi și întinse zone ale circulației de idei, devin componente mereu mai ample și mai eficace ale relațiilor interumane în cadrul cărora se efectuează această circulație. În competiție se află și un alt concurent, anume banda perforată a computerului care, în alianță cu primele două, dovedește o extraordinară vitalitate. Pentru „a transforma mesajul de intrare în mesaj de ieșire" — ceea ce în terminologia cibernetică înseamnă a funcționa —, computerul trebuie să-și apropie realitatea sub forma codului cifrat, a semnalului, a simbolului, care servesc la stabilirea programului. De aceea ordinatorul tinde să transforme în simbol tot ceea ce „îi cade sub simțuri": datele traiectoriei unei rachete cosmice, varianta optimă a unei întreprinderi economice, șansele oamenilor politici în alegeri sau cele ale participantelor la tot mai numeroasele concursuri de frumusețe

Rev. filoz., 17, 1, p. 51–58, București, 1970

etc. etc. Computerii umplu lumea cu benzile lor perforate, mai mult, o revoluționează, o modifică, tind să creeze o realitate după chipul și asemănarea lor. De fapt, oamenii își remodelează lumea potrivit acestui teribil vlăstar al lor, care, asemenea unui germen introdus într-un mediu oarecare, sfîrșește prin a modifica sau a determina modificarea mediului dat corespunzător naturii sale. Nu este primul asemenea germen aruncat de om în propria-i istorie; aburul, electricitatea i-au fost predecesori, dar — s-a spus de atîtea ori — consecințele lor au fost infinit mai mici pentru existența umană. Și dacă astăzi robotul-mașină îl bate pe om la jocul „dame", iar mîine îl va învinge la șah, dacă acum îndeplinește un rol esențial în cucerirea cosmosului, face primii pași în raționalizarea proceselor economice, își tatonează potențele în creația spirituală, iar mîine va așeza pe baze noi cvasitotalitatea domeniilor de activitate umană, cine sau ce garantează că într-un viitor oarecare nu va determina revoluționarea tuturor mijloacelor de expresie și de circulație a ideilor și nu va trimite invenția lui Gutenberg acolo unde este locul obiectelor utile devenite inutile pentru prezent, adică la muzeu? De pe acum marile firme producătoare de televizoare înzestrează aparatele purtătoare ale micului ecran cu dispozitive pentru lectura unor texte diverse, selecționate, memorate și puse la îndemîna privitorului conform unui anumit program. Cine poate opune un *nu* categoric perspectivei ca viitoarele generații să viziteze actualele mari biblioteci ale lumii așa cum vizităm noi Luvrul sau Ermitajul, cu deosebirea că, probabil, prin labirintul sălilor pline pînă la refuz de cărți așezate în rafturi suprapuse își vor grăbi pașii, nestăruind la fel ca în fața *Mona Lisei*? Este și aceasta o perspectivă. Să sperăm că omul viitor — oricît de *cibernеticus* ar fi el (și va fi! Denumirea propusă de M. Malița are, cred, toate șansele să-i anticipeze apariția) — nu-și va pierde una din trăsăturile sale distinctive, aceea de a fi *unica ființă avînd cultul propriului trecut*. Cartea, devenită obiect muzeal, s-ar găsi astfel și ea alături de alte creații ale umanității, făurite de-a lungul frămîntatei și impunătoarei sale istorii. Repet, este și aceasta o perspectivă. Rămîne de văzut dacă acest om al viitorului se va mulțumi cu extrase reprezentative (și cine le va selecta pe acestea și potrivit căror criterii de calitate?) din Homer, Dante, Shakespeare, Balzac, Tolstoi, din Eminescu, Petöfi, din Kafka și Joyce etc., extrase proiectate pe ecran potrivit textului memorat de mașină; rămîne de văzut dacă acest om ahtiat după esențe, al cărui zeu suprem va fi eficiența, care va parcurge distanța dintre Pămînt și Saturn sau o altă planetă a sistemului solar într-un interval de timp necesar astăzi omului obișnuit pentru a se deplasa între două așezări nu prea îndepărtate; dacă acest om, zic, bătîndu-se pentru fracțiunile de secundă, nu va socoti că timpul astfel agonisit ar putea fi folosit și pentru a se instrui și delecta cu frumusețile nepieritoare ale literaturii pe care ne-am obișnuit a o numi universală, aplecat asupra mesei sale de lucru ori, de ce nu, în intimitatea dormitorului său, la lumina liniștitoare a lămpii de pe noptieră; rămîne de văzut dacă acest om nu va socoti potrivit ca timpul astfel agonisit să poată fi întrebuințat cu folos și pentru căutarea niciodată încheiată a înțelepciunii, a sensului vieții *și* prin reflexii și, eventual, — de ce nu? — plimbîndu-se agale și îndelung, așa cum făceau în vechime anumiți greci și au continuat să o facă pînă astăzi multe din marile spirite ale lumii? Într-adevăr, rămîne de văzut.

Oare detronarea tipăriturii de pe piedestalul unde îşi trăieşte astăzi deplinul şi încă incontestatul apogeu — dacă se va produce şi în măsura în care se va produce — va însemna implicit crepusculul cuvîntului, căderea lui în desuetudine? S-ar părea că întrebarea nu are rost.

Într-o epocă cum este cea contemporană, cînd răsturnările de valori n-au de departe precedent prin amploare şi consecinţe, este greu de spus ce se va dovedi a fi fost hazardat în întrebările pe care şi le pune în prezent omul.

Luînd în serios o astfel de întrebare ipotetică, pot spune că, indiferent care va fi soarta cărţii şi a bibliotecilor actuale, după părerea mea, cuvîntul — cuvîntul rostit, tipărit, transmis prin mijloacele audio-vizuale sau, cine ştie, prin altele încă neprevizibile dar posibile —, cuvîntul are deci în faţă perspectiva unei luminoase şi fecunde istorii. Poate îşi va pierde rolul de principal mijloc de comunicaţie între oameni. Poate. Dar va rămîne ceea ce este printr-o esenţă mai profundă a sa, care-i atestă multifuncţionalitatea: îşi va păstra integral *calitatea cea mai de preţ*, anume aceea de a fi *o creaţie a omului, şi o dată cu aceasta, calitatea de a fi păstrător, depozitar al unei mari părţi din ceea ce este creaţia omenească în genere.*

Omul, existenţă efemeră pe o minusculă planetă, are prin structura sa nevoie de absolut, tinde să-şi reprezinte, să înţeleagă infinitul, să cuprindă ceea ce este de necuprins, să epuizeze pentru sine — prin cunoaştere şi dacă se poate prin stăpînire — ceea ce este inepuizabil. Libertatea este esenţa spiritului, sublinia pe bună dreptate Hegel; libertatea şi creaţia, libertatea pentru a se manifesta în toată plenitudinea sa, adică pentru a crea, iată esenţa spiritului şi, totodată, esenţa omului, ca fiinţă socială. Pentru că omul este prin excelenţă un creator. El îşi făureşte unelte, bunuri materiale, creează o cultură care, obiectivată, reprezintă civilizaţia, adevărată umanizare a naturii înconjurătoare, un nou înveliş, un nou strat, o nouă componentă, umană, a planetei. Prin practică şi cunoaştere, el făureşte ştiinţa, mereu mai ramificată şi mai exactă, încearcă să-şi explice sensul lumii şi al vieţii sale, să înţeleagă realitatea în totalitatea ei, de aici născîndu-se numeroasele viziuni religioase şi nu mai puţin numeroasele concepţii filozofice. Arta, morala sînt alte creaţii ale omului, ca să nu vorbim despre tot ceea ce constituie fiinţarea societăţii ca atare, cu economia şi cultura, cu viaţa socială, politică etc. etc.

Creaţie între creaţii este cuvîntul, propriu naturii umane de la desprinderea omului de animalitate şi, credem, pînă cînd omul va exista pe Terra sau aiurea. Greşea bătrînul Aristotel cînd, în pe deplin întemeiata critică făcută ideilor platoniciene, aducea drept argument faptul că prin idei s-ar dubla numărul obiectelor pe care omul le are de cunoscut[1]. Omul creează pentru fiecare lucru—sau gen, clasă de lucruri; precizarea este valabilă şi pentru enumerările următoare — obiect, activitate, trăire, relaţie etc. cuvîntul corespunzător. Astfel el făureşte o lume aparte, care adaugă o dedublare *sui-generis* la dedublările inerente lumii propriu-zise. Lui Sartre, copil fiind, i se dezvăluia în lumea cărţilor o ciudată existenţă nominală a existenţelor reale, astfel încît elefantul descris în *Larousse* îi apărea mai real decît cel aflat la grădina zoologică. Cine dintre

[1] Aristotel, *Metafizica*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1965, p. 81.

noi nu găseşte în lumea cuvintelor o realitate, o veritabilă dedublare a lumii reale? Şi prin astfel de dedublări omul îşi apropie lumea înconjurătoare, caută să o înţeleagă, să o transforme într-o lume a lui umană, adică umanizată.

Cuvîntul este creaţie (1) pentru că el tinde să semnifice realul. El rămîne invariabil un semn al realului mai sărac decît acesta nu numai pentru că desemnează ceea ce e general în real, ci şi pentru că adevărul exprimat, adunat, cuprins, în cuvînt se apropie asimptoptic de adevărul reprezentat de real, fără a-l epuiza vreodată. În ciuda acestui fapt sau şi datorită lui, cuvîntul este creaţie mereu repetată, mereu îmbogăţită, mereu perfecţionată, niciodată desăvîrşită, precum nedesăvîrşită este cunoaşterea.

Cuvîntul este creaţie (2), întrucît semnifică realul într-un mod specific uman, îl integrează în conştiinţa omului, care, odată dobîndită, nu este de loc o coală de hîrtie albă; nu mă refer la ceea ce este subiectiv în cunoaştere, la greşelile ei, oricînd posibile, ci la faptul că omul dă viaţă cuvîntului, acesta purtînd inevitabil pecetea umanului. Noţiunea cea mai aridă, mai abstractă, care se vrea — şi reuşeşte să fie — cît mai exactă, mai fidelă obiectului desemnat, mai liberă de „adaosuri omeneşti" poartă în sine determinări umane, e oricînd pretabilă la o prezentare, la o expunere, la o explicare ce dezvăluie proveniența şi potenţialitatea sa umană. Descrierea făcută de Hugo caracatiţei nu contrazice noţiunea ştiinţifică, ci porneşte de la ea, dar realizează o imagine în care se întîlnesc toate trăirile umane, sentimentele, reprezentările pe care întîlnirea închipuită cu această scabroasă vietate marină, ca şi înfăţişarea modului în care îşi devorează victimele, le stîrnesc în sufletul omului. Şi pentru că veni vorba de suflet, cîte determinări noi, cît de îmbogăţită iese această noţiune de sub pana lui Proust! Poate că apariţia cărţii *În căutarea timpului pierdut* a contribuit la cunoaşterea sufletului omenesc mai mult decît zeci de psihologi de profesiune; de aceea cartea amintită este nu numai o capodoperă a beletristicii, dar şi a literaturii psihologice. Aceste determinări noi aduc o astfel de îmbogăţire a noţiunii care integrează în cunoaşterea psihicului omenesc descrierea neîntrecută în măiestrie a unor trăiri omeneşti, întregul drum pe care-l parcurge spiritul din fragedă copilărie pînă la maturitate. Pentru a continua exemplele, îl invit pe cititor să se gîndească la încărcătura de trăire sufletească pe care o dobîndeşte cuvîntul *vînătoare* după lectura povestirilor lui Sadoveanu, chiar pentru aceia care n-au fost, niciodată „*la vînat*"; de asemenea, poate cineva afirma că s-a apropiat de o pădure oarecare în aceeaşi dispoziţie sufletească înainte şi după parcurgerea paginilor *Pădurii ruseşti* a lui Leonov? Că n-a privit cu alţi ochi, că n-a avut senzaţia întîlnirii cu un organism viu, plin de frumuseţi noi, care trebuie îngrijit, ocrotit, iubit?

Am luat drept pildă laturile umane ale cuvîntului datorate literaturii. Dar adaosul uman în cuvînt provine de la întreaga activitate omenească. Cuvîntul — creaţie a omului — se constituie, e folosit, evoluează în şi prin activitatea omului, este o componentă a spiritualităţii acestuia, se modelează după respectivul spirit, face parte din viaţa omului şi primeşte şi păstrează amprenta acesteia.

Cuvîntul este creaţie (3) pentru că este legat, mai mult: pentru că participă într-un fel sau altul la întreaga creaţie omenească. El repre-

zintă un fel de receptacol, o memorie a realizărilor şi a nereuşitelor omeneşti, care serveşte la comunicarea acestora între oamenii aceleiaşi epoci, la înmagazinarea, păstrarea şi transmiterea celor dobîndite de om posterităţii. Alături de vestigiile vieţii materiale, cuvîntul reproduce evolutiv, selectiv şi cumulativ istoria umanităţii, concentrează ca într-un focar experienţa ei, este o părticică a istoriei, este el însuşi istorie. Cuvîntul e prezent în activitatea productivă şi în întreaga activitate socială, în raporturile interumane la scară macro şi micro socială, constituind mijlocul indispensabil al relaţiilor spirituale, ideologice. Experienţa practicii umane, cuceririle cunoaşterii naturii şi societăţii, a omului în relaţiile sale cu natura, cu universul, în relaţiile sale sociale, creaţia filozofică şi artistică, reglementarea de către om a propriilor raporturi, dreptul şi morala etc. etc. au în cuvînt nu numai un instrument de o excepţională valoare operaţională, ci şi un păstrător credincios şi sigur, un custode al rezultatelor practice al experienţei, al gîndirii, al cugetului, al simţurilor umane, a tot ceea ce specia umană înmagazinează, păstrează şi trece mai departe prin istorie.

Şi aceasta pentru că cuvîntul este înzestrat cu însuşiri care dau, fără exagerare, şi ele măsura geniului uman. Capacităţii de analiză a gîndirii, puterii ei de a opera disocieri, de a dezuni ceea ce e unit, dezvăluind aspecte mereu mai profunde, subtilităţii nemărginite a spiritului, multiplicităţii trăirilor umane care fac din fiecare individ un univers etc. le corespunde o plasticitate, o supleţe de-a dreptul uimitoare a cuvîntului, o infinită putere de automodelare, de extensie şi înnoire, care se îmbină cu o extraordinară aptitudine pentru concizie şi precizie. La fel, marea forţă de sinteză proprie gîndirii, nevoia cugetului de a înţelege unitar lumea au imprimat cuvîntului o deosebită capacitate de cuprindere, de ridicare spre general şi de exprimare a generalului. Cuvîntul este el însuşi o sinteză, una din marile sinteze, pentru că exprimă impecabil nevoia de totalitate, de integralitate a omului. Creînd cuvîntul, folosind cuvîntul, prin cuvînt, gîndirea cugetă asupra infinitului, îl cercetează, îl concepe, *îl defineşte* **denumindu-l** ; cuvîntul este de aceea marea sinteză ; el tinde să cuprindă şi cuprinde, prin denumire, ceea ce nu poate fi altfel cuprins, pentru că determină conţinutul a ceea ce nu poate fi, prin alte mijloace, determinat, pentru că circumscrie sfera a ceea ce nu se pretează într-un alt mod circumscrierii.

Cuvîntul rămîne şi va rămîne pentru toate acestea şi pentru atîtea altele care nu s-au spus aici una din creaţiile perpetui ale omului, lume din lumea lui. Pe navele cu care va explora întinderile nesfîrşite ale cosmosului, în producţia materială, mereu mai eficientă, aşezată pe baze mereu mai raţionale, în lumea roboţilor pe care omul va trebui s-o stăpînească, cooperînd cu imaginea, simbolurile, codurile ad-hoc stabilite, în munca neostoită pentru cunoaştere, pentru ştiinţă, pentru înţelegerea, transformarea, supunerea unor zone cît mai întinse din realitate nevoilor omului, în iscodirea nicicînd încheiată întru înţelepciune, pentru descifrarea sensului existenţei lumii şi al existenţei sale în această lume, în celelalte sfere ale creaţiei spirituale, în timpul liber care va fi mereu mai întins, în toate manifestările care fac din om om, iar din viaţa sa viaţă omenească, aşa cum este şi aşa cum va fi, cuvîntul va continua să fie mijloc de comunicare şi, să sperăm, de înţelegere între oameni, însoţitor,

slujitor, tovarăş al omului. Şi aceasta nu pentru trecutul său glorios, ci pentru viitorul al cărui sfîrşit nu se întrevede; pentru că, creaţie a omului, a împrumutat de la el virtuţile ce vor însoţi omul în toată existenţa sa, şi ea fără un sfîrşit previzibil, a devenit componentă a firii omului, s-a integrat organic în fiinţa acestuia, în fiinţa societăţii umane.

Şi dacă este adevărat că viitorul, aşa cum sublinia N. Wiener, nu oferă prea multe şanse celor ce speră că maşinile, noii noştri sclavi ne vor oferi o lume în care nu vom trebui să gîndim, că, dimpotrivă ne aşteaptă o luptă acerbă împotriva limitării inteligenţei umane*, atunci ar trebui să fie tot atît de adevărat că lumea viitorului nu va fi redusă la o singură expresie nici în ceea ce priveşte mijloacele prin care oamenii oglindesc realul şi fac să circule între ei pe planul cunoaşterii, al vieţii spirituale rezultatele strădaniilor lor; dacă, deci, el — cuvîntul, — îşi va îndeplini nobila misiune alături şi în conlucrare cu alte mijloace deja descoperite sau abia urmînd a fi descoperite aceasta nu va fi în dauna prestigiului său, ci în avantajul său şi, mai ales, în folosul omenirii; pentru că frumuseţea, bogăţia lumii constă şi aici în domeniul mijloacelor de exprimare şi de comunicare nu în uniformitate, ci în varietate, în diversitate.

Cuvîntul, Măria-sa Cuvîntul, cum l-a definit printr-o inspirată expresie Lucia Sturza Bulandra, la capătul unei întinse şi prestigioase cariere artistice, puse în slujba cuvîntului rostit de pe scenă. Da, Măria-sa Cuvîntul.

* * *

Paralelă. Scrutaţi începuturile omului în istorie sau aplecaţi-vă asupra pătucului unui copil. Dimpotrivă, o tainică infiorare vă va cuprinde sufletul, iar inima cu greu îşi va putea stăpîni tremurul.

Stă în puterea omului să descifreze pas cu pas necunoscutele ce învăluie propria geneză, făcînd astfel dovada temeiurilor raţionalismului, ale materialismului, dovada forţei nelimitate de cunoaştere, a curiozităţii, a ingeniozităţii, a tenacităţii spiritului uman.

Dar nu stă în puterea omului, a spiritului său să contemple liniştit, netulburat prozaica, naturala, fireasca, explicabila şi totuşi veşnic plină de taină intrare a sa în lume, intrare mereu reluată de fiecare individ, de fiecare generaţie de-a lungul istoriei speciei.

★

Înstrăinare. Într-al său prolog, Unamuno se referă la „ingenioasa teorie a intelectualistului iankeu "Oliver Wendell Holmes în legătură cu conversaţia dintre Ion şi Toma la care participă de fapt 6 personaje: mai întîi trei Ion, adică 1) Ion cel real, cunoscut doar de creatorul său; 2) Ion cel ideal al lui Ion, niciodată cel real şi adeseori foarte deosebit de amîndoi; Ion cel ideal al lui Toma, niciodată Ion cel real şi nici al lui, Ion, ci adeseori deosebindu-se foarte mult de amîndoi apoi trei Toma: 1) Toma cel real 2) Toma cel ideal al lui Toma; 3) Toma cel ideal al lui Ion.

Adică *ceea ce eşti, ceea ce crezi că eşti* şi *ceea ce crede despre tine celălalt.* Ipostazele sînt reale, deşi poate puţin simplificate pe alocuri. Iar Unamuno le adaugă încă una: ceea ce ai vrea să fii; pătrunzătoare deschidere psihologică şi filozofică asupra universului uman, nu numai

* Norbert Wiener, *Dumnezeu şi Golem*, S. A., Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969, p. 64.

demnă de un gînditor de calibrul lui Unamuno, dar care exprimă unul din postulatele întregii viziunii a marelui umanist asupra vieții. Îmi iau totuși îndrăzneala să spun că parcă lipsește ceva, parcă tabloul este incomplet nu în amănuntele sale — fără doar și poate inepuizabile — ci în trăsăturile definitorii, în esențialitatea sa.

Sîntem și **ceea ce știm** *sau credem că știu sau cred alții* despre noi. Sîntem ceea ce sîntem și pentru că avem *conștiința imaginii* altora despre noi. Această ipostază nu se reduce la unele din cele enumerate mai sus, cel mult se întretaie cu ele. Conștiința imaginii, impresiei, părerii altora despre noi este o realitate, o determinantă a atitudinii, a comportării noastre. Tindem să întreținem, să cultivăm impresiile, părerile favorabile nouă; pentru că cineva ne cunoaște drept oameni punctuali, integri, inteligenți etc., faptul obligă și ți-e greu să nu fii punctual, integru, să nu cauți să apari în continuare în postura de om inteligent. Pe de altă parte, tindem, încercăm, facem uneori tot ce ne stă în putință să schimbăm o impresie, o părere etc. defavorabilă despre noi. Uneori reușim, alteori nu; conștiința existenței la alții a impresiei că, scuzați, sîntem niște neghiobi, ne împiedică nu de puține ori — mai ales atunci cînd ea se grefează pe o fire emotivă — să dovedim contrariul, chiar dacă acest contrariu este adevărat. Și în viață, la fiecare pas, se formează impresii, opinii, despre noi pe care, cunoscîndu-le, nu le putem ignora. Simpatia sau, dimpotrivă, lipsa de simpatie, antipatia; o dispoziție bună, respectiv o indispoziție; prezența unui fond aperceptiv față de ceea ce constituie esența contactului cu cineva — respectiv lipsa acestui fond, toate acestea, mai ales în faza cît durează „virginitatea percepției", cum se exprima Ralea, concură la formarea la alții a imaginii despre noi, imagine care, atunci cînd o cunoaștem, ne influențează inevitabil într-un fel sau altul, într-o măsură sau alta comportarea față de cei în cauză.

Deci atîtea imagini despre noi cîte relații avem? Nu chiar; în orice caz, mult mai multe decît ne închipuim de obicei. Sîntem mereu aceiași (dorim oare aceasta cu adevărat?) și totuși mereu alții *pentru* alții și, în consecință, *față de* alții; sîntem unici (din nou: dorim oare aceasta cu adevărat?), dar nu uniformi.

Zacharias Lichter al lui Matei Călinescu ar putea găsi aici o manifestare a înstrăinării: pentru alții sîntem altceva decît noi înșine; imaginea pe care ei și-o formează despre noi există independent de conștiința, chiar de voința noastră, ni se impune ca o forță exterioară, constrîngătoare, cu care sîntem nevoiți să ne confruntăm pe un teren nu de noi ales; și cît de neputincioși sîntem față de această formă a înstrăinării o atestă faptul că, devenind conștienți de ea, nu de puține ori nici nu încercăm să ne eliberăm, ci ne străduim să fim *ceea ce aflăm că sîntem pentru alții*, să ne integrăm într-o identitate acordată de alții; prin aceasta, înstrăinarea nu se transformă în contrariul ei, ci dobîndește recunoaștere, devine legitimă nu numai pentru alții, ci *pentru noi, noi cei în cauză*.

Și ce este oare rău în aceasta? Dacă toți și toate ar avea aceeași părere despre noi, dacă în toți și în toate ne-am vedea una și aceeași imagine reflectată la nesfîrșit, dacă oricînd față de toți și de toate am acționa în același fel, cît de profund am ajunge să ne plictisim de noi înșine, cît de anostă ar fi viața...

★

Pragmatism. Florile copacilor mor singure, *primele* primăvara ; natura e, în esență, pragmatică : ea depășește (se debarasează repede de) etalarea debordantă a culorilor, a parfumului, a gingășiei florilor și păstrează în loc realitatea mai prozaică, dar palpabilă a fructului.

Un copac plin de roade e un semn al forței (și al limitelor) pragmatismului naturii — aceasta, ca expresie a speciei ; ca individ, e un exemplu al mîndriei de sine și al spiritului de dăruire.

★

Umanism. 1. Omul a ridicat piramidele, dar și Auschwitzul. Cibernetica poate fi folosită pentru automatizarea producției pașnice, dar și pentru trimiterea bombei atomice la țintă.

Neîncredere în om ? Nu, dimpotrivă, un optimism robust în ce privește posibilitatea, practica nelimitată de transformare și autoeducare a omului ; o încredere deplină în progresul general uman, *inclusiv cel moral.* În același timp realism ; atitudine critică, revoluționară față de condițiile care dezumanizează omul (desființarea alienării). Și în tot acest răstimp, ochii larg deschiși, vigilență ! Forțele care dezumanizează omul sînt, din păcate, încă puternice. Omul trebuie pus în asemenea condiții, încît pretutindeni, totdeauna și într-un mod cît mai deplin să simtă, să gîndească, să se comporte ca om. Omul însuși este creatorul acestor condiții și deci propriul său demiurg. Și dacă proletarul (muncitorul) se situează în primele rînduri în această operă de renaștere, el o face în virtutea celor mai nobile, mai avansate și mai înălțătoare, mai umane idealuri și trăsături ale omului.

2. Omul = „animal denaturat" sau „copil al soarelui" ?

Naturii îi repugnă extremele ; ea iubește opoziția și realizează mari sinteze.

Omul e fiul pămîntului și reprezintă o asemenea sinteză — cu picioarele în tină, cu fruntea și privirea îndreptate spre tăriile cerului.

Omule, semen al meu, dă-mi mîna, hai să secăm mlaștinile, să ne eliberăm picioarele din mîl. Și dacă nu vom reuși să zvîntăm pămîntul întreg, să acoperim părțile mocirloase cu un strat cît mai gros de beton și, cu lopata în mînă, să veghem ca răul să nu pătrundă prin crăpături.

Homo homini lupus est e o cruntă realitate, dar trecătoare ; de aceea nu poate, nu trebuie acceptată decît în efemeritatea sa. Ah, dacă omenirea ar reuși să depășească, să învingă mai repede această veritabilă preistorie a sa ... Și tocmai pentru că în înfăptuirea acestui adevărat salt în umanizare clasa „ouvrierilor" îndeplinește un rol de frunte, fapta ei va ocupa întotdeauna un loc de seamă atît în istorie, cît și în conștiința umanității viitoare.

3. Noi, oamenii, sîntem fiii pămîntului și, totodată, copiii soarelui. Ne-am născut din lut, dar am devenit oameni cînd ne-am îndreptat ochii spre soare, făcînd din forța brațului și a minții pîrghii pentru ridicarea noastră spre înălțimi.

Pămîntul nu datorează însă (deocamdată numai el ; acest deocamdată, în relativitatea lui, tinde să fie depășit prin alunizare) mai puțin omului. Așa cum arată el astăzi este deopotrivă rezultatul naturii și al muncii și inteligenței umane. Niciînd o mamă n-a fost răsplătită cu atîta putere de dăruire pentru rodnicia pîntecului său.

COMUNICĂRI

COLOCVIU INTERNAȚIONAL DE ANTROPOLOGIE FILOZOFICĂ

În zilele de 29—31 octombrie 1969 a avut loc la Moscova un colocviu internațional de filozofie, cu tema *Problematica omului în filozofia contemporană*. Colocviul a reunit oameni de știință, cercetători de la institutele de filozofie din Moscova, Sofia și București, prilejuind un viu schimb de opinii într-o problemă centrală a gîndirii filozofice contemporane.

În cadrul lucrărilor au fost prezentate următoarele comunicări :

a) Din partea delegației sovietice :

— *Unitatea dintre ontologic, gnoseologic și social în problema omului* (Maria Isacovna Petrosian)

— *Despre „înstrăinare", despre „esența omului" și formele de proprietate* (Evald Vasilievici Ilienkov)

— *Personalitatea și socialismul ca problemă a filozofiei contemporane* (Victor Arsenievici Malinin)

— *Valoare și adevăr* (Nelia Vasilievna Motroșilova)

— *Problemele filozofice ale omului și metodologia cercetării lor* (Alexandr Grigorievici Mîslivcenko)

— *Marxismul și antropologia filozofică contemporană* (Boris Tigranovici Grigorian)

b) Din partea delegației bulgare :

— *Problema omului în cunoașterea științifică* (Ștefan Anghelov)

— *Critica ca regulator al comportării personalității* (Vasil Vîcev)

— *Comportarea omului și influența educației* (Vasil Momov)

— *Arta și formarea omului nou* (Atanas Stoicov)

— *Umanismul și religia* (Nicolai Mizov)

— *Arta și dezumanizarea* (Cristin Garanov)

c) Din partea delegației române :

— *Cunoașterea și modelarea omului în teoria marxist-leninistă* (C.I. Gulian)

— *Omul și problema previziunii în istorie* (Nicolae Gogoneață)

— *Antropocentrismul* (Henri Wald)

— *Esența omului și structura specifică a activității omului în socialism* (Nicolae Dumitru)

— *Umanismul și dificultățile ambiguității teoretice* (Octavian Chețan)

Rev. filoz., 17, 1, p. 59—60 București, 1970

Tematica comunicărilor a evidențiat preocupări ample, larg orientate, de analiză filozofică a problemelor teoretice generale ale omului, faptul că aceste probleme sînt tot mai mult în centrul atenției gîndirii marxiste contemporane.

Comunicările și mai ales discuțiile — desfășurate într-o atmosferă colegială, de lucru — au prilejuit, totodată, confruntarea unor puncte de vedere diferite, îndeosebi, asupra statutului antropologiei filozofice ca disciplină teoretică distinctă în cadrul filozofiei generale, marxiste și nemarxiste contemporane.

Membrii delegației noastre au susținut în comunicări și dezbateri necesitatea dezvoltării sistematice a unei antropologii filozofice marxiste, cu o problematică proprie, bine definită, și un sistem conceptual riguros elaborat. Dispersarea problemelor filozofice ale omului în concepția generală marxistă despre natură, societate și gîndire, nu creează cele mai bune condiții teoretice de lucru.

Implicată în scrierile clasice ale întemeietorilor marxismului, ca și în lucrările lui V. I. Lenin și ale altor teoreticieni marxiști de prestigiu, problematica filozofică a omului a început să-și contureze un domeniu propriu și să se dezvolte independent, ca teorie generală distinctă, abia în ultimele decenii. Numărul lucrărilor de antropologie filozofică marxistă este încă redus, dar interesul teoretic acut pe care această problematică o suscită în rîndul cercetătorilor marxiști — și lucrările colocviului constituie în acest sens un argument peremptoriu — ne îndreptățesc să privim cu cea mai mare încredere perspectivele viitoare, în cadrul marxismului, ale acestei discipline filozofice. În dialogul cu lumea, în confruntarea ideologică contemporană, filozofia marxistă are nevoie vitală nu numai de o teorie consecvent științifică asupra societății, asupra legilor devenirii sociale, ci și asupra problemelor omului contemporan. Iar o asemenea teorie nu se poate constitui fără o tematică și un aparat noțional propriu, elaborate în consens cu cerințele oricărui demers științific.

Dezbaterile colocviului vor continua cu prilejul viitoarelor întîlniri de lucru de la București și Sofia. Ele vor marca, poate, trecerea de la discuțiile de principiu asupra statutului teoretic al antropologiei filozofice, la examinarea sistematică și riguroasă a unor probleme fundamentale ale omului contemporan.

Pentru ca cititorul să poată urmări mai îndeaproape problemele dezbătute de acest colocviu, publicăm în continuare cîteva din comunicările prezentate, edificatoare pentru punctele de vedere susținute și pentru argumentele aduse în discuție.

Menționăm, totdată, că din cele cinci comunicări prezentate de membrii delegației noastre, publicăm doar două, întrucît celelalte trei au apărut între timp în alte reviste sau în volum.

O.C.

PROBLEMA OMULUI ÎN CUNOAȘTEREA ȘTIINȚIFICĂ

DE

ȘTEFAN ANGHELOV (Bulgaria)

Ce reprezintă omul, care este natura sa? La această întrebare s-au dat și continuă să se dea cele mai diferite răspunsuri. Încă Aristotel îl determina pe om ca „animal social", iar Helvetius îl considera ca animal înzestrat cu o organizare exterioară deosebită, un animal cu mîini, care folosește instrumente și arme. Hume îl caracteriza pe om ca ființă rațională, cu deprinderi tehnice și cu capacitatea de a-și crea un mediu artificial. După Kant și Hegel, rațiunea, conștiința și vorbirea articulată reprezintă ceea ce constituie esența omului. Franklin îl considera pe om un animal care-și confecționează uneltele. Pentru concepțiile burgheze contemporane despre om, caracteristică este renunțarea la simburele rațional existent în unele din definițiile citate. Mulți reprezentanți ai așa-numitei antropologii filozofice îl privesc pe om nu ca personalitate integră, ci ca existență umană divizată în două-trei sau mai multe sfere. Esența omului se reduce la existența individuală, antropologică, în timp ce funcția socială a omului, sau omul ca parte a întregului social, apare ca ceva „exterior", negativ, destructiv în raport cu adevărata esență a omului.

Karl Jaspers recunoaște că omul, ca produs al naturii și istoriei, este obiectul de cercetare al fiziologiei, psihologiei și sociologiei. Dar toate acestea, după părerea sa, nu ne dezvăluie esența omului. „Omul — spune Jaspers — este, în principiu, ceva mai mult decît poate ști el despre sine însuși ... O realitate pe care el nu ne-o poate obiectiva" [1]. După părerea sa, omul este libertate spontană, incognoscibilă și neobiectuală, care reprezintă însuși specificul său. Asemănătoare sînt și concepțiile lui Heidegger, Sartre, Marcel și Merleau-Ponty. „Existența mea nu depinde nici de predecesorii mei, nici de mediul meu fizic și social" [2]. Omul închis în propria sa lume interioară — iată adevărata lui realitate și esență.

---

[1] Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, Paris, 1966, p. 66.

[2] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1965, p. III.

Rev. filoz., **17**, *1*, p. 61–69 București, 1970

Astfel, individualul este rupt de baza lui socială şi înfăţişat ca esenţă reală a omului. Punctul central al acestei concepţii este omul cu conştiinţa dedublată sau, cum spun existenţialiştii, cu „existenţa" dedublată, autentică şi neautentică. Baza acestei dedublări se află în societatea capitalistă. Personalitatea umană în condiţiile capitalismului este oprimată şi lipsită de libertate, dar, în acelaşi timp, în lumea subiectivă a conştiinţei de sine, ea se poate simţi liberă. Tocmai din această cauză apare şi dorinţa fierbinte de a-şi dezvălui lumea interioară prin actul de autoreflexie, de a afla adevărata esenţă a omului.

Personaliştii Emmanuel Mounier şi Maurice Nedoncelle îl înfăţişează pe om numai ca o esenţă spirituală, derivată din personalitatea lui Dumnezeu şi legată prin intermediul lui cu alţi oameni [3]. Concepţiile lor asupra „contactului spiritual" şi a „comunităţii spirituale" nu pot înlătura exagerările individualismului, pentru că aceste concepţii nu ţin seama de condiţiile sociale concrete în care se naşte, trăieşte şi creează personalitatea umană [4].

La vremea sa, doctrina lui Freud a fost prezentată ca o revoluţie „copernicană" în concepţiile despre esenţa omului. Nici pînă în zilele noastre, urmaşii săi n-au încetat de a demonstra acest lucru, iar unii dintre ei ne propun să unim marxismul cu psihanaliza. „În prezent — declară Osborne — revin la problema de a-i convinge pe marxişti să includă teoria psihanalizei în doctrina lor" [5]. Astfel ar fi înlăturată unilateralitatea marxismului şi creată o doctrină unitară despre om.

Dar cum se pot îmbina asemenea lucruri incompatibile? Pornind de la încercarea de a explica cauzele nevrozelor, Freud a extins treptat teoria psihanalizei la explicarea esenţei omului. Se înţelege că nu putem nega faptul că Freud are un anumit merit în ştiinţă, întrucît el a îndreptat atenţia noastră către una din laturile importante ale vieţii omeneşti — rolul sexualităţii. Totuşi Freud a făcut două greşeli fatale : în primul rînd, el a abandonat calea ştiinţifică, raţională a cunoaşterii sexualităţii, declarînd-o incognoscibilă, şi, în al doilea rînd, ceea ce este mai important, a afirmat că, comportarea omului este determinată de instincte şi înclinaţii care îşi au rădăcina în emoţiile sexuale din perioada copilăriei [6]. Astfel sexualitatea este transformată în cea mai adîncă esenţă a omului, iar psihanaliza freudiştilor pare a fi singura metodă pentru dezvăluirea acestei esenţe.

Problema corelaţiei dintre social şi biologic la om nu a fost încă pe deplin dezvăluită şi ea cere întinse cercetări ştiinţifice. Totuşi ştiinţa are şi în prezent la dispoziţie un material suficient din care rezultă limpede că reglementarea relaţiilor sexuale depinde şi de condiţiile sociale. Atîta timp cît omul se conduce în comportarea sa numai după instinctul sexual şi după instinctul de foame, el nu este încă om, deoarece, după cum se ştie, şi animalele posedă aceste instincte. Procesul istoric al transformării instinctelor animale a fost însoţit, în procesul de muncă, de poziţia dominantă

---

[3] vezi Emmanuel Mounier, *Le Personnalisme*, Paris, 1949.

[4] O concepţie asemănătoare găsim la Ivan Gabry, *La personne*, Paris, P. U. F., 1966, p. 101—102.

[5] R. Osborne, *Marxisme et psychanalyse*, Paris, 1967, p. 6. O concepţie asemănătoare găsim la Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, Paris, 1963; Erich Fromm, *L'homme pour lui-même*.

[6] Cf. Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, 1966, p. 283—300.

a principiului social al naturii umane și al afirmării normelor sociale de comportare, adică tocmai de ceea ce exprimă umanul din om.

Spre deosebire de freudiști, alți sociologi burghezi privesc personalitatea umană ca un produs social.

În cartea sa *Structura socială și personalitatea*, sociologul american T. Parsons afirmă că „sistemul social" ar fi acela care determină personalitatea. Totuși prin „sistem social", Parsons înțelege raporturile psihologice și spirituale din societate. După părerea sa, caracteristica personalității umane este determinată de însușirea valorilor culturale, al căror conținut este determinat de totalitatea de obiceiuri, moravuri și tradiții. Astfel, omul social al lui Parsons este purtător nu al tuturor relațiilor sociale, ci numai al valorilor culturale. Dar în acest caz teza autorului asupra legăturii dintre mediul social și personalitate rămîne nedovedită, deoarece el nu recunoaște verigile principale, determinante din sistemul social — relațiile economice și de clasă [7].

Din concepțiile citate se vede că în lumea capitalistă, în diferite nuanțe și pe diferite tonuri emoționale, sînt propovăduite teorii greșite sau unilaterale despre esența omului. Personalitatea umană izolată, conștiința ei sau biologicul din ea, este prezentată ca esența omului. Aceste concepții sînt folosite de reacțiunea burgheză pentru sădirea individualismului și a cultului față de sex în conștiința oamenilor, pentru lupta împotriva forțelor progresiste ale epocii noastre, dar ele nu sînt în stare să ne dezvăluie adevărata esență a omului.

Marxismul a dezvăluit principiile teoretice fundamentale ale interpretării științifice a esenței omului. În opoziție cu Hegel și cu toți idealiștii care mistificau esența omului, atribuindu-i o origine și o menire divină, Marx sublinia, în concordanță deplină cu datele științei, că omul este copilul naturii, manifestarea ei cea mai înaltă. Dar, spre deosebire de Feuerbach și de alți materialiști care îi considerau pe oameni numai ca un produs natural, el a mers mai departe și a dezvăluit esența socială a omului. A devenit limpede că omul, ca parte a naturii, nu se adaptează la ea în mod pasiv, ci, spre deosebire de animale, este o ființă care transformă natura în mod activ. Crearea și folosirea uneltelor de muncă sînt o activitate omenească specifică. Munca, ca verigă de legătură între necesitate și obiectul ei, dă omului posibilitatea să depășească caracterul spontan al raporturilor sale cu natura și, în același timp, să intre în relații determinate cu alți oameni. Transformarea obiectului natural în obiect umanizat în procesul practicii este posibilă numai în măsura în care omul, ca individ, se manifestă ca ființă socială, iar societatea ca esență reală. De aceea, după Marx, esența umană nu este o abstracție oarecare, specifică unei personalități izolate, ci „ansamblul relațiilor sociale".

În această teză, Marx ne dă o definiție nu a omului în genere, ci a esenței lui. În cazul de față, Marx are în vedere esența *socială* a omului, care, deși determinantă, nu epuizează întreaga natură a omului. El nu a desconsiderat niciodată esența naturală, biologică a omului. Organizarea biofizică, corporală a omului este baza inițială primară a vieții sale. „De aceea primul fapt concret care trebuie să fie stabilit este alcătuirea trupească

[7] Vezi G. V. Osipov, *Sovremennaia burjoaznaia sotiologhia*, Moscova, 1965.

a acestor oameni şi raportul dintre ei şi restul naturii" [8]. Totuşi, după Marx, o importanţă hotărîtoare are esenţa socială a omului. În procesul însuşirii şi transformării realităţii, individul natural se transformă în fiinţă socială, în personalitate. În sistemul însuşirilor personale ale individului intră calităţile sale spirituale şi fizice. Totuşi însuşirile fizice ale individului intră în structura omului social numai în măsura în care ele participă la însuşirea şi transformarea realităţii umane. Numai în acest caz organele de simţ se transformă în organe *omeneşti* de simţ.

Societatea este existenţa obiectivă a omului însuşi şi în acelaşi timp parte constitutivă a naturii sale sociale. Astfel, în diferite formaţiuni sociale, pe de o parte, este obiectivată personalitatea, iar pe de altă parte aceste formaţii, însuşite de personalitate, reprezintă esenţa sa socială. Existenţa socială a omului este forma generică în care se exprimă legătura dialectică dintre anumiţi indivizi izolaţi, dintre personalitate şi societate. Societatea şi personalitatea nu reprezintă două fenomene izolate, ci o unitate complexă, în cadrul căreia ele se găsesc într-o legătură şi condiţionare reciprocă. „*După cum* însăşi societatea îl produce pe *om ca om*, aşa şi el o *produce* pe ea" [9].

Aceste teze ale marxismului au fost şi sînt denaturate şi în prezent de ideologii burghezi. Ei îl acuză pe Marx de unilateralitate grosolană, de tendinţa de a nega personalitatea umană, prin contopirea ei cu societatea. Se înţelege că nimic nu este adevărat din ceea ce se afirmă. În realitate, Marx nu a contopit niciodată personalitatea umană cu societatea. Este cunoscută critica pe care o face el lui Proudhon, care personifica societatea, excluzînd de fapt pe indivizi din cadrul ei. După Marx, numai omul care există în mod real este cea mai mare valoare din lume, singurul creator al propriei sale istorii. Dar oamenii trăiesc şi acţionează nu în mod izolat, arbitrar sau întîmplător, ci în societate, adică în virtutea legăturilor reciproce necesare, obiectiv existente. Aceste interdependenţe necesare, esenţiale determină, în ultimă instanţă, caracterul istoriei umane.

Prin activitatea sa globală, şi în primul rînd prin activitatea de producţie, omul dobîndeşte o esenţă socială, dar în acelaşi timp se izolează într-un anumit sistem social-psihologic. Noi avem personalitate, în sensul strict al cuvîntului, atunci cînd din întregul material social şi psihologic care a devenit un bun al individului se formează un sistem organizat într-un anumit fel, sistem cu o anumită autonomie, capacitate de autoreglare şi atitudine selectivă faţă de mediul social. Prin urmare, fiind o fiinţă socială, omul este totodată şi un individ cu propria sa lume internă, cu calităţile şi însuşirile sale psihologice specifice. În legătură cu aceasta, Marx scria că omul este un individ deosebit şi particular — şi tocmai această particularitate a sa îl face să fie individ şi fiinţă socială *individuală* reală [10].

În cazul de faţă este important de remarcat că însăşi izolarea personalităţii necesită existenţa mediului social. Acest fapt demonstrează încă o dată că, în afară şi independent de societate, omul nu există

---

[8] K. Marx şi F. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 20—21.

[9] K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 577.

[10] Vezi K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, p. 578.

și nu poate exista, deoarece în afara și independent de oamenii concreți nu există și nu poate exista nici societatea. Fiecare om se naște, trăiește și moare în condiții istorice concrete — într-o anumită familie, clasă, națiune, stat, organizare socială, ideologie, cultură, morală etc. De aceea rezolvarea corectă a problemei esenței omului depinde de dezvăluirea caracterului relațiilor sociale care formează această esență. Și, deoarece existența concretă a relațiilor sociale nu este o valoare permanentă, ci se găsește într-o continuă schimbare, și esența omului se schimbă. De aici rezultă că determinarea generală a omului ca ființă socială care reprezintă cea mai înaltă treaptă de dezvoltare a organismelor vii, capabilă să producă unelte de muncă și să le folosească, înzestrată cu conștiință și vorbire, este absolut insuficientă pentru înțelegerea naturii umane. Marx însuși ne arată că este necesară o trecere de la această noțiune generală a omului la manifestarea sa istorică concretă.

Meritul lui Marx nu constă în faptul că ne-a dat un răspuns absolut la problema omului în genere, ci în aceea că ne-a dezvăluit esența socială a omului și a creat o metodologie a cercetării precisă. Mergînd pe această cale, știința a realizat însemnate succese. Totuși există încă multe probleme noi și discutabile în acest domeniu care nu au fost cercetate în suficientă măsură.

Esența socială a omului se manifestă prin calitățile lui personale, iar individualitatea umană are un caracter social. Și totuși nu putem pune semnul egalității între om ca personalitate și om ca ființă socială. Fiecare om este o unitate a generalului, individualului și particularului. În afară de aceasta, generalul, individualul și particularul au la om un caracter social, antropologic și psihologic. Aceasta înseamnă că omul trebuie studiat ca o unitate de aspecte alcătuitoare : sociale, antropologice, fiziologice, psihice etc., aflate într-o legătură indisolubilă cu situația concretă din viața individului respectiv. A dezvălui toate acestea este o problemă foarte grea, care depășește forțele unei singure științe. Acest lucru poate fi realizat numai prin eforturile tuturor științelor care studiază problematica omului. În legătură cu aceasta putem spune că propunerea de a crea discipline speciale pentru studierea omului este greșită. Dacă omul este o totalitate de relații sociale, iar acestea sînt studiate de mai multe științe, sarcina este de a coordona eforturile tuturor cercetătorilor. Cu alte cuvinte, este necesară organizarea unor studii complexe asupra problemei omului. Una din legitățile dezvoltării cunoașterii științifice în epoca actuală constă tocmai în sinteza tot mai largă a științelor.

Pe lîngă procesul de sinteză a științelor, în zilele noastre se înfăptuiește tot mai intens și procesul diferențierii acestora. Acest proces duce la necesitatea determinării specificului fiecărei ramuri a științei, a abordării obiectului cunoașterii într-un mod propriu. Îndeosebi este necesară determinarea specificului tratării omului, deoarece prin amalgamarea aspectului biologic, psihologic și sociologic apar tot mai des concepții greșite asupra esenței omului și asupra legilor dezvoltării lui.

Sînt întru totul de acord cu concluziile lui G. B. Ananiev, care afirmă că particularitățile dezvoltării științei contemporane sînt legate de problema omului. Prima dintre aceste particularități este transformarea problemei omului într-o problemă generală a întregii științe. A doua parti-

cularitate constă în diferenţierea mereu crescîndă a studierii ştiinţifice a omului. În sfîrşit, a treia particularitate se caracterizează prin tendinţa către unificarea diferitelor ştiinţe, aspecte şi metode de cercetare a omului în diferite sisteme complexe, către construirea unor caracteristici sintetice ale dezvoltării omului [11].

Psihologia şi sociologia, economia politică şi etica, antropologia şi istoria, fiecare ramură a ştiinţei se ocupă şi studiază o anumită latură a problemei omului, dar numai filozofia, sprijinindu-se pe alte ramuri ale ştiinţei şi în acelaşi timp pe practică, este în stare să prezinte problema omului într-un mod generalizat, să dezvăluie legile generale ale esenţei şi existenţei omului.

Apreciem ca absurde afirmaţiile duşmanilor socialismului potrivit cărora în filozofia marxistă nu ar exista problema omului, că ea ar fi înlocuită de problema colectivului sau a societăţii în genere. S-au găsit unii care au crezut acest lucru şi au început să creeze o antropologie filozofică specială a marxismului.

Problema omului este problema de bază a filozofiei marxiste. Însuşi obiectul cercetării ei — şi el este fundamental — îl constituie atitudinea omului faţă de lumea obiectivă, posibilitatea omului de a cunoaşte şi transforma realitatea. Filozofia cercetează legile cele mai generale după care se dezvoltă ştiinţa, societatea, gîndirea, dezvăluie corelaţia dintre material şi ideal în structura omului. Nici o altă ştiinţă nu se ocupă de asemenea probleme şi într-un mod atît de cuprinzător. Tocmai de aceea filozofia marxistă apare ca bază metodologică generală a tuturor ramurilor cunoaşterii ştiinţifice despre om.

În legătură cu aceasta vreau să-mi exprim părerea despre încercarea de a crea în marxism o antropologie filozofică ca disciplină specială şi de a o integra în filozofia marxistă. Deoarece în filozofia marxistă nu există în mod independent şi izolat ontologie, gnoseologie şi logică, tot aşa nu poate exista în mod independent nici antropologie filozofică. Legile generale nu pot fi opuse omului, întrucît şi acestea sînt analizate în măsura în care sînt date în practica omului, iar pe de altă parte cunoaşterea lor este de asemenea necesară pentru înţelegerea omului, a principiilor activităţii sale practice şi teoretice.

Sînt, de asemenea, greşite încercările de a fundamenta umanismul marxist de pe poziţia idealismului subiectiv. Pornind de la teza lui Marx că omul în dezvoltarea sa umanizează natura, că disputa asupra caracterului real sau nereal al gîndirii, ruptă de practică, este o dispută pur scolastică, unii filozofi înţeleg această teză în mod cu totul greşit şi afirmă, fără nici un temei, că natura nu există în afara sferei de activitate a omului, în afara practicii.

Nu este greu de înţeles că toţi aceşti autori identifică obiectul cu subiectul cunoscător. În concepţia lor, natura apare ca parte componentă a existenţei umane. În acest sens, orice cunoaştere reprezintă doar un act de autocunoaştere. Toate aceste concepţii nu sînt decît parafrazări ale idealismului subiectiv. După cum se ştie, Fichte credea şi el că ar fi legat indisolubil „eul" de „mediu", conştiinţa de lucru, referindu-se la faptul că omul nu poate ieşi dincolo de limitele sale. Acest nonsens

[11] B. C. Ananiev, *Celovek kak predmet poznania*, 1969, p. 6.

a fost repetat de Avenarius în „coordonarea principială", susținută de el. Aceleași vechituri teoretice, cu o firmă puțin recondiționată, le găsim și la existențialiști, pragmatiști, remkeaniști și chiar la unii neotomiști. „Natura fără om nu are sens — scrie neotomistul Calvez — , ea nu are mișcare, ea reprezintă un haos, materie nediferențiată și indiferentă, deci — în ultimă analiză — nimic".

Dialectica obiectului și subiectului nu înseamnă în practică o coordonare principială între ele, așa cum își închipuie criticii actuali ai marxismului. Obiectul și subiectul există în interacțiune, dar ele sînt relativ independente și de valori deosebite. Din cauza echilibristicii verbale cu noțiunile „existent", „existență", „obiect" și „ceva" se omite ceea ce este mai principal, mai important — recunoașterea faptului că obiectul cunoașterii există independent de procesul cunoașterii. Faptul că activitatea oamenilor influențează întotdeauna „un anumit lucru" și poate duce la modificarea lui este un adevăr elementar. Problema se pune dacă lucrurile există în afara activității oamenilor, independent de procesul de cunoaștere. Omul creează mașini complexe pentru a influența natura, pentru a o schimba și a o adapta nevoilor sale; el a început marele asalt pentru stăpînirea cosmosului, dar aceasta nu înseamnă „crearea" sau „includerea" naturii în practica omului. Natura a existat înainte de practica omului și există independent de om. Oamenii nu creează natura, ci acționează asupra ei și o transformă. Tocmai acest lucru este nesocotit în raționamentele criticate de noi. Or, este un adevăr elementar că senzațiile, noțiunile, ideile omului ca subiect care cunoaște nu reprezintă încă experiment, nu înseamnă activitatea *practică* a omului, care, după cum se știe, are un caracter social-istoric material și care din această cauză nu poate fi redusă nici la elementele senzoriale, nici la cele logice ale activității de cunoaștere.

În teoria cunoașterii putem delimita două probleme interdependente și totuși deosebite: în primul rînd, dacă natura pe care o cunoaștem există sau nu în mod obiectiv și, în al doilea rînd, în ce măsură cunoașterea, care este reflectarea realității obiective, este legată de activitatea practică a omului și care este rolul factorului subiectiv în cunoașterea și transformarea lumii. Atunci cînd constatăm rolul factorului subiectiv în schimbarea lumii nu înseamnă că lucrurile pe care le cunoaștem și le transformăm reprezintă o creație subiectivă. În conformitate cu concepția marxistă, aceasta înseamnă un singur lucru, și anume că omul, cunoscînd lumea obiectivă, are posibilitatea ca, pe baza legilor ei, să schimbe această lume și s-o adapteze nevoilor și intereselor sale.

A afirma că omul este determinat numai de sine însuși înseamnă a afirma că el nu trebuie să cerceteze realitatea obiectivă, nu trebuie să caute mijloacele reale pentru dobîndirea victoriei socialismului și comunismului. După părerea lui Marx, oamenii creează ei înșiși istoria, dar nu fac acest lucru așa cum le dictează fantezia. Libertatea este necesitatea înțeleasă în sensul că, cu cît omul cunoaște mai bine legile naturii și societății, cu atît mai mare este libertatea cu care acționează el pentru a transforma realitatea.

Încă Marx și Engels *s-au pronunțat cu asprime* împotriva încercărilor așa-numiților socialiști „adevărați" de a propovădui o morală care să fie deasupra claselor, de a înlocui interesele proletariatului cu ale

esenţei umane „în general", cu omul care nu aparţine nici unei clase şi care în general nu există în realitate, ci numai în fantezia unor filozofi. De aceea Marx şi Engels nu au fundamentat socialismul pe baza ideilor abstracte despre libertate, dreptate, umanitate etc., pentru că ei au ştiut că prin simpla repetare a acestor cuvinte nu se poate dobîndi nimic, că aceste idei generale sînt, prin conţinutul lor, întotdeauna concret determinate, că diferitele clase le dau un conţinut diferit şi că ideile în general se simt „stinghere" întotdeauna dacă dincolo de ele nu se găseşte un interes de clasă. De aceea ei au renunţat la reprezentările utopice despre societatea nouă şi au fundamentat socialismul în mod ştiinţific, pornind de la tezele şi interesele proletariatului. Dezvăluind legile imanente ale societăţii capitaliste, care duc în mod inevitabil la pieirea sa, întemeietorii marxismului au arătat că societatea comunistă — scopul final al clasei muncitoare — este prima societate în istorie care este identică cu umanismul real. Karl Marx a dovedit prin mijloace ştiinţifice realitatea idealului comunist, posibilitatea şi inevitabilitatea istorică a comunismului şi a arătat că comunismul este în cel mai înalt grad scopul moral dorit. Prin urmare, marxismul nu este şi nu poate fi lipsit de ideal moral, dar el nu fundamentează acest ideal în mod idealist, ci dialectic-materialist; idealul comunist nu este prescris de filantropi, ci decurge din procesul istoric real, cauzal, şi în aceasta rezidă forţa sa.

O dată ce caracterul omului este creat de împrejurări, noi trebuie să facem ca împrejurările să fie umane, preciza Marx. Viaţa dezvăluie tot mai mult conţinutul bogat şi justeţea acestor cuvinte în toată profunzimea şi însemnătatea lor eficientă, dezvăluie în faţa ochilor noştri caracterul umanismului socialist. Antrenate într-o încordată muncă creatoare, înfrîngînd uneori mari dificultăţi şi rezolvînd probleme noi foarte complexe, popoarele comunităţii socialiste au realizat mari succese în fundamentarea umanismului real.

Măreţia şi forţa socialismului constau tocmai în faptul că el a ştiut pentru prima dată să creeze baza unei îmbinări armonioase a relaţiilor complexe dintre societate şi personalitate şi, astfel, a putut înfrînge atît individualismul burghez, cît şi colectivismul grosolan „de cazarmă". Umanismul socialist constă în faptul că relaţiile sale sociale nu numai că permit, dar şi cer ca *omul să fie cea mai înaltă valoare şi cel mai înalt scop* al oricărei activităţi. Totul în numele omului, pentru fericirea omului nu este numai teza teoretică a partidului marxist-leninist, ci esenţa relaţiilor sociale dominante în socialism.

Experienţa istorică ne arată că apariţia umanismului real nu este o problemă de deziderate şi predici utopice, ci de luptă complexă şi grea pentru victoria revoluţiei socialiste, pentru schimbarea, în primul rînd, a relaţiilor de producţie, pentru dezvoltarea forţelor de producţie, pentru crearea unor premise materiale şi spirituale în vederea dezvoltării libere şi multilaterale a personalităţii umane. Fără înfăptuirea tuturor acestor deziderate, fără eforturile neîntrerupte ale clasei muncitoare şi ale aliaţilor săi ca sub conducerea avangărzii comuniste să înfrîngă opoziţia forţelor contrarevoluţionare, să lichideze clasele exploatatoare, să creeze şi să perfecţioneze societatea socialistă, umanismul rămîne un cuvînt fără conţinut real.

Socialismul, ca teorie și sistem social, întruchipează forma cea mai înaltă a umanismului în lumea actuală. Încercările criticilor burghezi de a combate acest adevăr și de a prezenta capitalismul ca cea mai bună formă socială a umanismului sînt zadarnice. Capitalismul, prin însăși esența sa, este incompatibil cu umanismul, pentru că relațiile sale sociale nu permit ca personalitatea umană să fie un scop, ci transformă marea majoritate a oamenilor într-un mijloc de înfăptuire a unor interese particulare, egoiste. Această esență antiumană, care înjosește demnitatea omului prin exploatare și prin oprimare politică, prin discriminare rasială și națională, s-a adîncit în cursul epocii în care trăim. Și, oricît de surprinzător ar părea, burghezia imperialistă folosește cuvîntul umanism pentru a acoperi crimele sale monstruoase. Reprezentanții ei participă activ la diferite societăți de apărare a animalelor și, în același timp, ordonă poliției să lichideze cu cruzime demonstrațiile pașnice și grevele muncitorilor, țăranilor și studenților. Ei manifestă o grijă emoționantă față de animale și în același timp caută să justifice și să dezlănțuie războaie agresive împotriva altor popoare și țări. Un exemplu viu îl constituie agresiunea americană din Vietnam.

Aceiași generatori ai „umanismului" și „libertății" poartă o grijă deosebită umanismului și libertății noastre. În prezent, administrațiile centrale anticomuniste depun eforturi deosebite pentru a dovedi că marxismul nu ar avea o filozofie a omului propriu-zisă, că socialismul nesocotește interesele personalității umane. Problema ar fi unirea socialismului cu umanismul. Strategii diversiunilor ideologice ale imperialismului încearcă prin această teorie și prin altele asemănătoare ei să pătrundă în țările socialiste, să provoace dificultăți, să semene diversiuni și conflicte, să submineze unitatea ideologică-politică și morală a societății socialiste.

Marxist-leniniștii îl consideră pe om ca cea mai importantă verigă în dezvoltarea universului, ca o minunată floare a naturii și ei luptă pentru ca nu lucrurile, mașinile, uneltele de producție și relațiile sociale să domine asupra oamenilor, ci, invers, ca omul să domine asupra lor. Adevărata dominație asupra naturii este posibilă numai acolo unde omul este stăpînul relațiilor sociale. Numai în socialism și în comunism omul muncii devine cea mai înaltă valoare. Dezvoltarea sa multilaterală apare ca scopul real conștient și ca condiție a progresului istoric.

PROBLEMELE FILOZOFICE ALE OMULUI ŞI METODOLOGIA CERCETĂRII LOR

DE

A. G. MÎSLIVCENCO (U.R.S.S.)

Omul a constituit întotdeauna o problemă centrală pentru filozofie. Şi totuşi putem afirma că în epoca noastră problema omului a căpătat un caracter deosebit de actual. Cu alte cuvinte, a devenit o problemă acută a filozofiei contemporane şi nu atît datorită tradiţiei, cît faptului că omul a devenit o problemă la ordinea zilei în lumea contemporană, în condiţiile progresului nemaiîntîlnit al ştiinţei şi tehnicii, în condiţiile ascuţirii considerabile a luptei ideologice.

Spre deosebire de perioada precedentă, starea actuală a cercetării teoretice a omului se caracterizează printr-o multilateralitate necunoscută pînă acum în istoria ştiinţelor sociale şi ale naturii. Într-un anumit sens, problema omului s-a transformat într-o problemă generală pentru toate ştiinţele. A crescut rolul investigării ştiinţifice a problematicii omului din diferite unghiuri — filozofic, sociologic, psihologic, pedagogic, antropologic etc. Aceste aspecte sînt toate strîns legate unele de altele, se întemeiază pe realizări reciproce în studierea omului. Şi totuşi planul filozofic are o însemnătate metodologică determinantă faţă de toate celelalte, deoarece el elaborează concepţia generală despre lume în cercetarea unui fenomen atît de complex şi multilateral cum este omul. *Scopul final al analizei filozofice a problematicii omului este de a crea o concepţie unitară sintetică asupra omului.*

Din problemele filozofice principale referitoare la om fac parte, după părerea noastră, probleme ca esenţa şi existenţa, corelaţia dintre biologic şi social, libertatea, răspunderea şi autorealizarea, stabilirea unui scop şi înfăptuirea proiectelor, omul ca fiinţă muritoare, sensul vieţii şi altele.

În rezolvarea problemelor filozofice ale omului, o mare însemnătate are problema corelaţiei, dialectica generalului şi particularului, a obiectivului şi subiectivului, a internului şi externului, precum şi determinarea noţiunilor de individ, personalitate, om.

Rev. filoz., 17, 1, p. 71–78, Bucureşti, 1970

1. Noţiunea de individ, personalitate şi om sînt de acelaşi ordin, dar nu identice. Ele trebuie diferenţiate, dar nu opuse, deoarece componentele fiecăreia dintre aceste noţiuni (în esenţă determinabile prin corelaţia social-biologic) sînt prezente în toate celelalte, dar în proporţii deosebite.

Individul este un reprezentant izolat al neamului omenesc, particularul în general; caracteristicile cele mai importante ale omenirii (cu excepţia nemuririi relative) sînt specifice şi individului.

Personalitatea este subiectul relaţiilor sociale, realitatea individului ca fenomen social care se împlineşte în activitatea socială. Personalitatea este un atribut al omului în dezvoltarea sa, este o noţiune socială şi concret-istorică.

Omul este o noţiune biosocială: pe de o parte, el este o parte a naturii, pe de altă parte — o parte a societăţii. *Omul este o unitate între individ şi personalitate.* El are o structură biosocială.

Noţiunile de individ, personalitate şi om au mai multe sensuri, şi determinarea fiecăreia poate dezvălui aspecte diferite în funcţie de unghiul de vedere din care sînt determinate: filozofic, sociologic, psihologic etc. În acelaşi timp, prin conţinutul lor, aceste noţiuni sînt strîns legate între ele. De aceea, relevînd diferenţa şi lipsa de identitate a noţiunilor de individ, personalitate şi om, ar fi greşit, nedialectic să le delimităm în mod categoric.

2. În rezolvarea problemei esenţei omului, ca şi a altor probleme referitoare la el, o problemă metodologică fundamentală este cea a corelaţiei dintre general şi particular. Putem vorbi oare despre „om în general" sau trebuie să vorbim numai despre omul concret dintr-o anumită formaţie social-economică sau aparţinînd unor anumite clase?

Se ştie că clasicii marxism-leninismului s-au ridicat împotriva studierii abstracte a societăţii şi omului, militînd pentru determinarea lor istoric-concretă. Totuşi, ei au obiectat nu împotriva noţiunilor de „societate" şi „om" ca abstracţii ştiinţifice, ci împotriva interpretării metafizic-abstracte a acestor noţiuni ca substanţe independente. Lucrările fundamentale ale clasicilor marxism-leninismului reprezintă un exemplu de asemenea înţelegere istorică-concretă, care include şi analiza filozofică generală şi structural-noţională.

Necesitatea unei analize istorice-concrete, ca metodă cu adevărat ştiinţifică şi ca instrument activ împotriva concepţiilor metafizice-speculative, era interpretată uneori în literatura marxistă într-un mod oarecum unilateral, de pe poziţiile absolutizării particularului şi individualului, ceea ce i-a dus pe unii autori la relativismul istoric şi la negarea a tot ceea ce are un caracter „general" (general-istoric, general-uman etc.).

Fiecare om în parte reprezintă o unitate a generalului (genului), particularului şi individualului, cu alte cuvinte a esenţei şi existenţei. Absolutizarea particularului, a concretului istoric i-a dus pe unii autori la înlocuirea problemei esenţei cu problema existenţei omului, a aspectului său concret-istoric, prin relevarea factorilor care formează personalitatea respectivă în condiţii concrete. Rezultatul era nu explicarea esenţei omului, ci depistarea unei multitudini de factori care acţionează şi influenţează asupra omului. O asemenea abordare nu depăşea cadrul teoriei vulgare metafizic-pozitiviste a „factorilor". În acest caz nu este vorba

însă despre ceea ce îl „influenţează" pe om, ci despre ceea ce îi determină esenţa.

Este clar că problema esenţei omului şi problema existenţei sale, a modului său efectiv de viaţă, deşi sînt legate între ele, sînt totuşi două probleme diferite. Dacă prima problemă se referă la ceea ce este mai esenţial în om, la deosebirea sa de toate celelalte, la natura sa, cea de-a doua este problema modului în care se manifestă esenţa omului în condiţii istorice-concrete, este problema „factorilor" care influenţează viaţa omului într-un anumit sistem social. Cu alte cuvinte, cel de-al doilea aspect (adică existenţa omului) este problema modului în care se concretizează esenţa omului, este problema conţinutului real al omului.

Este la fel de greşit, deci să operăm numai cu noţiuni generale, rupte de analiza formelor concret-istorice prin care se manifestă esenţa umană şi de modul în care ea se schimbă şi se dezvoltă (principiul istorismului) pentru că generalul nu există ca atare, ci numai în şi prin individual. Concretul este unitatea dintre general, particular şi individual.

Astfel, calea cea mai justă în cercetarea problemelor filozofice ale omului este acea înţelegere a modului de tratare concret-istoric, de clasă, care cuprinde analiza general-istorică şi structurală. În ultima vreme, acest mod dialectic de tratare îşi croieşte tot mai mult drum în literatura noastră.

Conţinutul concret al esenţei omului nu este invariabil, deoarece în procesul practicii istorice el capătă un conţinut nou, concret-istoric, în funcţie de caracterul relaţiilor sociale. Tendinţa generală a dezvoltării omului constă în creşterea caracterului său social.

Dar dezvoltarea caracterului social al omului nu este liniară, ci contradictorie datorită multilateralităţii dezvoltării sale ca personalitate şi datorită influenţei condiţiilor concrete ale existenţei sale. De aceea esenţa omului nu-şi găseşte întotdeauna expresia adecvată în existenţa sa. Aceasta nu înseamnă însă că esenţa generică a omului este principial opusă existenţei sale individuale.

Pornind de la ideea că esenţa omului este socială, că fiecare individ este o fiinţă socială, Marx s-a ridicat împotriva delimitării *principiale* şi a opoziţiei dintre individ şi societate. În acelaşi timp, el nu identifica individul cu societatea, nu-l dizolva pe individ în societate, subliniind că omul trăieşte nu numai prin viaţa sa socială, ci şi prin viaţa sa individuală, cu toate că aceste două moduri de existenţă ale omului nu sînt principial deosebite. Este vorba numai despre faptul că, în funcţie de condiţii, gradul de manifestare a esenţei sociale a unei anumit om, în viaţa sa individuală, va fi deosebit.

Astfel, filozofia marxistă nu reduce problema omului la problema esenţei sale, ci o analizează în unitate dialectică cu existenţa, cu fenomenul, care, fără îndoială, este mai bogat decît esenţa.

În prezent, concepţiei marxiste despre esenţa omului i se opune concepţia existenţialistă despre om ca existenţă. „Existenţa", spun existenţialiştii, premerge „esenţa". Pornind de la această idee, ei proclamă teoria marxistă asupra omului drept un „esenţialism", care ar reduce, chipurile, pe om la esenţă şi ar ignora existenţa sa ca existenţă individuală unică.

Această imagine despre concepția marxistă asupra omului, după cum s-a arătat mai sus, nu corespunde realității. Determinarea omului ca esență socială nu înseamnă de loc reducerea bogăției existenței personalității umane concrete la esența ei. Marxismul îl privește pe om în unitatea esenței și existenței sale, a generalului și individualului, subliniind totodată că numai determinarea esenței omului ca ființă socială-activă oferă posibilitatea unei analize științifice și a existenței sale individuale. Determinarea omului prin „sine însuși", prin „existența" sa internă, în afara activității sale obiectuale în lumea socială, duce la abstracții goale, lipsite de un fundament real și la felurite mistificări.

Astfel, concepția marxistă asupra omului pornește de la raportul dialectic dintre esență și existență, înlătură opoziția metafizică dintre aceste noțiuni, absolutizarea lor unilaterală. Existențialismul însă absolutizează „existența" omului, modul său individual de viață. Și, întrucît această „existență" este privită în afara istoriei reale a omului și a lumii, existențialiștii sînt nevoiți să ontologizeze unele manifestări ale existenței umane, să privească subiectivitatea umană ca o totalitate care cuprinde întreaga lume. Aceasta duce la individualism filozofic și la o concepție antiistorică asupra omului.

3. Dialectica generalului și particularului la om se dezvăluie nu numai ca problemă a esenței și existenței, ci și sub alte aspecte, ca, de pildă, corelația dintre libertate și necesitate. Printre forțele esențiale umane problema libertății ocupă un loc deosebit.

Vreme îndelungată, în literatura noastră filozofică, a predominat interesul față de analiza problemei libertății în forma sa generalizată — integrală — ca corelație între libertate și necesitate în viața maselor mari de oameni, ca cunoaștere a legilor realității exterioare. Este însă limpede că nu ne putem limita la atît — lăsînd în umbră problema cine anume este primul (și, în ultimă analiză, singurul) subiect și purtător al acestei libertăți — și că trebuie să studiem, de asemenea, și mecanismul intern al libertății unei personalități luate în parte (dar nu izolate).

Este vorba despre faptul că omul, fiind social determinat în activitatea sa de fiecare zi, trebuie să aleagă mereu între mai multe posibilități. Posibilitatea alegerii nu este cîtuși de puțin uniformă. Și ar fi greșit să presupunem că la fiecare pas, înainte de a face o anumită alegere, el trebuie să cunoască totalitatea legilor realității obiective. Nu putem strămuta în mod mecanic interpretarea istorică globală a libertății, ca necesitate cunoscută, asupra tuturor manifestărilor de libertate și asupra faptelor concrete săvîrșite de un individ.

Cercetarea aspectului subiectiv-moral al problemei libertății omului, rămas pînă acum în umbră, al libertății ca acțiune internă a individului, o constituie o problemă importantă și actuală a științei filozofice contemporane. Această problemă prezintă interes nu numai prin ea însăși, ci și pentru rezolvarea altor probleme teoretice și practice ale omului, ca, de pildă, libertatea creației, educația, autoeducarea și autoperfecționarea, corelația dintre interesele personale și cele sociale, dialectica intern-extern în activitatea omului.

Relevarea aspectelor intern și extern ale libertății nu înseamnă de loc opunerea lor. Ea decurge din faptul real că, în procesul activității practice finale a omului, libertatea sa se desfășoară sub diferite aspecte,

trece prin diferite faze: de la înţelegerea subiectiv-internă de către individ a libertăţii sale, a posibilităţii de a se comporta într-un mod sau altul pînă la realizarea ei în lumea obiectivă. Omul are posibilitatea să aleagă din timp (*in mente*) scopurile activităţii sale. Dar aceste scopuri nu reprezintă rezultatul bunului său plac subiectiv (deoarece în acest caz libertatea nu ar avea un caracter real, ci iluzoriu); aceste scopuri sînt generate de condiţiile obiective ale vieţii omului, în ultimă analiză de necesitatea obiectivă. De aceea activitatea internă a omului, îndreptată către un anumit scop, este, în ultimă analiză, forma subiectivă a proceselor obiective din natură şi societate. „Dar omului *i se pare* să scopurile lui sînt luate din afara lumii, sînt independente de lume (« libertate»)" [1].

În legătură cu aceasta ne atrage atenţia o idee importantă a lui V. I. Lenin legată direct de această problemă şi care constituie, într-un fel, o replică la unele teze burgheze şi revizioniste, potrivit cărora pe Lenin l-ar fi interesat numai mişcările de masă şi procesele obiective şi cîtuşi de puţin problema subiectivităţii şi a lumii interne a omului. Lenin scria: „N. B. Libertate = subiectivitate, («sau») scop, conştiinţă, tendinţă. N. B." [2]. În acest caz, pe Lenin îl interesa tocmai latura subiectivă a libertăţii („subiectivitatea"), adică acea treaptă a libertăţii care se manifestă în năzuinţa finală şi conştientă a omului („scop, conştiinţă, năzuinţă"). Lenin a însemnat de două ori cu „*Nota bene*" această teză, subliniind astfel însemnătatea ei excepţională pentru rezolvarea aspectului subiectiv-activ al libertăţii.

Libertatea interioară este posibilitatea specific umană de a pune în concordanţă activitatea conştiinţei, voinţei şi forţelor morale ale omului în procesul activităţii sale raţionale, îndreptată către un anumit scop, este posibilitatea de a alege în mod independent, de a lua o hotărîre şi a o transpune în viaţă.

După cum arăta Marx, omul este liber nu ca urmare a forţei negative de a evita un lucru sau altul, ci ca urmare a forţei pozitive de a-şi manifesta adevărata sa individualitate. Această „forţă pozitivă", care este punctul de plecare al libertăţii interne, poate fi manifestată de om numai în sfera activităţii sociale.

Înţelegerea ştiinţifică a problemei libertăţii interioare porneşte de la ideea că, deşi ea are o independenţă relativă, trebuie privită nu în mod izolat, ci în legătură cu alternativele impuse din afară de un anumit mediu social şi de condiţiile naturale externe. În ultimă analiză, ea este mediată de condiţiile externe şi se înfăptuieşte nu pe calea ignorării a tot ceea ce este „extern", ci în procesul activităţii creatoare — de transformare [3].

4. Alegerea unui anumit sistem de valori, a unor proiecte de viaţă, educarea aptitudinilor pozitive etc. sînt necesare omului nu prin ele însele, ci ca mijloc de *autorealizare* a personalităţii sale.

Aflat sub influenţa necesităţii interne de a se realiza în lumea obiectivă, omul tinde să-şi pună în aplicare hotărîrea, s-o întruchipeze în viaţă,

---

[1] V.I.Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a,vol. 29, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 159.
[2] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 29, p. 139.
[3] Vezi mai amănunţit despre aceasta A. G. Mîslivcenko, *Despre libertatea internă a omului*, în volumul *Problemele omului în filozofia contemporană*, Moscova, 1969.

cu alte cuvinte să înfăptuiască autorealizarea, trecerea acțiunii interne în acțiune externă, a subiectivului în obiectiv. În procesul autorealizării — pe calea muncii, a activității creatoare —, omul nu realizează pur și simplu impulsurile sale subiective, ci valorile obiective.

Analizînd problema autorealizării, C. I. Gulian subliniază în mod just că această problemă se rezolvă în procesul interacțiunii dialectice dintre subiectiv și obiectiv, dintre om și societate. Prin depășirea subiectivității sale, omul află că valoarea sa nu se găsește în el însuși și nici în sfera autonomă a „eului", ci în afară. Depășirea dialectică a subiectivității în procesul activității sociale nu înseamnă distrugerea sau dispariția subiectivității, ci păstrarea ei, însă satisfăcută prin înfăptuirile sale încununate de succes [4].

Pe V. I. Lenin l-a interesat profund problema omului ca subiect al cunoașterii și practicii, al obiectivării sale, adică problema autorealizării omului în lumea obiectivă. În această privință este interesant pasajul din *Caiete filozofice* unde, transcriind din *Știința logicii* teza lui Hegel despre dialectica „noțiunii", Lenin expune paralel aceeași teză cu cuvintele sale și o comentează. De reținut că sensul pe care-l dădea Hegel termenului de „noțiune" a fost identificat de Lenin, în acest caz, cu termenul de „om", el subliniind că nu „noțiunea" ca atare tinde să se obiectiveze, să se realizeze, ci omul. „Conceptul (= omul), ca subiectiv, presupune din nou un altul care ființează în sine (natura independentă de om). Acest concept (= omul) este *tendința* de a se realiza pe sine, de a-și da prin sine însuși o obiectivitate în lumea obiectivă și de a se realiza (de a se împlini) pe sine" [5]. Din toate acestea, Lenin a tras următoarea concluzie : „Conștiința omului nu numai că reflectă lumea obiectivă, dar o și creează" [6].

5. O însușire specific umană este aceea că activitatea omului nu este numai rațională, ci și îndreptată către un scop. Necesitățile sociale și individuale se realizează numai datorită faptului că omul face din ele un scop și un program al activității sale.

Dar aici apare întrebarea : coincid oare întotdeauna scopurile și rezultatele activității umane, sînt realizabile oare proiectele omului și în ce măsură ?

Încercînd să atingă un anumit scop, omul în procesul muncii creează nu numai obiectul planului său, ci, cîteodată, și ceea ce nu era prevăzut de el, dar care mai tîrziu îi apare ca fiind mai însemnat decît obiectul principal al acelui plan. De aceea problema previziunii este nu numai problema rezultatelor inevitabile în procesul înfăptuirii scopurilor propuse, ci și a urmărilor posibile ale activității omului orientate către un anumit scop. Ea capătă o importanță tot mai actuală mai ales în prezent, cînd s-a lărgit considerabil sfera activității omului în știință, tehnică, în relațiile sociale etc.

Problema omului ca „ființă activă" și, legat de ea, problema posibilităților înfăptuirii proiectelor omului este una din problemele centrale ale antropologiei filozofice burgheze contemporane (G. Plessner, A. Helen, E. Rothaker, G. Wein ș. a.). Absolutizînd limitarea antropo-

[4] C. I. Gulian, *Le marxisme devant l'homme*, Paris, 1968, p. 167—173.
[5] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 29, p. 180.
[6] *Ibidem*.

logică a omului, „antropologia acțiunii" îl zugrăvește ca o ființă slabă, care are puține șanse de a-și înfăptui proiectele. Alți reprezentanți ai antropologiei filozofice afirmă însă că înfăptuirea adecvată a proiectelor este în principiu imposibilă.

Din punct de vedere metodologic, principala greșeală a acestei concepții cu privire la realizarea proiectelor omului constă în ignorarea dialecticii intern-extern, a unității lor relative, a trecerii reciproce a contrariilor, a caracterului creator al activității umane. Proiectele omului se realizează nu pe calea a tot ceea ce este „extern", ci în procesul activității social-istorice.

6. Marxism-leninismul a pus și a rezolvat o serie de probleme filozofice cardinale ale omului. Dar aceasta nu înseamnă că ele nu necesită o dezvoltare continuă și că nu apar probleme noi care își cer rezolvarea în anumite condiții istorice-concrete.

În ultimii ani, marxiștii din țările socialiste și capitaliste au scris o serie de lucrări în care — în funcție de înclinațiile personale ale cercetătorului — sînt studiate diferitele aspecte ale omului — filozofic, sociologic, psihologic etc. sau se încearcă să se sintetizeze unele dintre aceste aspecte.

Unii dintre filozofii marxiști propun să se creeze o antropologie filozofică marxistă, ca disciplină de sine stătătoare. Totuși această propunere nu s-a bucurat de un sprijin unanim. În primul rînd, problema omului străbate întreaga concepție marxist-leninistă despre lume, este o parte integrantă a tuturor problemelor filozofice ale marxismului; teoria marxistă asupra omului și societății este indisolubil legată de interpretarea materialistă a istoriei și se bazează pe principiile materialismului dialectic. În al doilea rînd, pentru a crea o știință filozofică nouă nu sînt necesare numai sistematizarea și sinteza datelor deja existente despre om în științele filozofice și naturale speciale (particulare), ci și apariția, măcar într-o formă embrionară, a unor noi rezolvări care să iasă dincolo de limitele rezolvărilor în științele deja existente; în caz contrar, știința nouă s-ar reduce la eclectism. În al treilea rînd, faptul că adepții creării unei antropologii filozofice marxiste speciale se referă la caracterul actual al problematicii omului, cît și la insuficienta sa analiză nu justifică încă necesitatea creării unei științe noi.

Pe de altă parte, noi nu putem fi de acord cu cei care consideră că problema omului poate și trebuie să fie rezolvată numai de științele naturale și sociale speciale, subapreciind astfel rolul metodologic deosebit de important al filozofiei și posibilitățile sale de sintetizare. Generalizarea filozofică a diferitelor cunoștințe științifice despre legăturile reciproce dintre dezvoltarea socială și individuală a omului este chemată să devină baza teoriei generale a științei despre om. Numai filozofia marxist-leninistă, sprijinindu-se pe datele anumitor științe speciale, poate interpreta problema omului în totalitatea ei.

Problematica omului constituie o latură relativ independentă a problematicii filozofice, și de aceea studierea continuă materialist-dia-

lectică a omului în structura generală a marxism-leninismului, este fără îndoială necesară. Această concepţie nu poate împrumuta însă în mod mecanic problematica antropologiei filozofice idealiste şi nu poate pretinde o anumită „completare a filozofiei marxiste ca parte constitutivă, nouă a marxismului" sau ca „ştiinţă filozofică independentă despre om". Acest lucru nu este necesar, deoarece vădita superioritate a filozofiei marxist-leniniste constă tocmai în faptul că, în opoziţie cu filozofia burgheză contemporană, fărîmiţată în numeroase curente şi orientări (care apar în general sau ca „filozofia ştiinţei" sau ca „filozofia omului"), ea îşi păstrează unitatea universală şi integritatea sa.

VALOARE ŞI ADEVĂR

Teze

DE

NELIA MOTROŞILOVA (U.R.S.S.)

1. Atenţia tot mai mare pe care o acordă în ultimele decenii filozofia şi sociologia problemei omului, problemei personalităţii s-a manifestat şi se manifestă îndeosebi în interesul crescînd faţă de problema valorilor. Astăzi, ca şi la începuturile dezvoltării gîndirii filozofice, se fac încercări de determinare a specificului valorilor, adică a sensului unor noţiuni ca binele, răul, frumosul, dreptatea etc., şi a acţiunilor speciale legate de acestea, ca, de pildă, aprecierea lucrurilor, a evenimentelor, a comportării etc. Întrucît problema valorilor s-a născut o dată cu filozofia, a dovedi necesitatea studierii ei înseamnă a bate la uşi deschise. Tocmai de acest lucru se ocupă numeroşi reprezentanţi ai axiologiei, care consideră că ei au fost primii care „au descoperit" sfera largă a problemei valorilor. În ceea ce priveşte definiţiile date valorii şi fenomenelor de valoare, precum şi concepţiile corespunzătoare propuse în axiologia contemporană (F. I. von Rintelen, R. Hartman, Iving ş. a.). din diverse cauze ni se par nesatisfăcătoare. Principalul lor neajuns este tendinţa spre definiţii şi clasificări rupte de o analiză plină de conţinut, modul metafizic-abstract de abordare, care duce la fetişizarea aspectelor axiologice ale comportării umane, la transformarea lor într-o realitate independentă, de sine stătătoare, transformarea noţiunilor de valoare în esenţe primare, ideale, invariabile. Axiologia contemporană, născută în cadrul tendinţei antropologice, pierde adesea legătura cu problema omului şi nu supune unei analize serioase contradicţiile sociale ale contemporaneităţii, contradicţii care reprezintă cauza hotărîtoare a „renaşterii" ideilor axiologice în filozofia şi sociologia secolului nostru.

2. În încercarea de a determina specificul fenomenelor de valoare, reprezentanţii axiologiei contemporane, ca şi mulţi dintre gînditorii care de-a lungul secolelor s-au ocupat de problema valorilor, s-au ciocnit şi de problema adevărului. Unii dintre ei concep valoarea ca antipod al

Rev. filoz. 17, 1, p. 79—87 Bucureşti, 1970

adevărului și cer abordarea noțiunii de valoare prin opunere față de abordarea științifică, al cărei rezultat este adevărul. Antinomia adevăr-valoare s-ar părea că este învinsă de reprezentanții unei alte tendințe din filozofia și sociologia occidentală contemporană, care explică adevărul ca un gen deosebit de valoare (pragmatism, fenomenologie, existențialism). Dar această eliminare a antinomiei adevăr-valoare este doar aparentă, întrucît, în acest caz, adevărul este tratat — în analogie cu valoarea — ca o cunoștință folositoare pentru rezolvarea unei „situații" teoretice sau de viață. *Adevărul și valoarea sînt considerate ca tipuri ale unei cunoștințe date de-a gata*, cunoștințe identice datorită faptului că sînt universal-valabile și universal-obligatorii. Unitatea dintre adevăr și valoare se plătește scump : specificul unei adevărate cunoașteri dispare în aceste concepții.

3. O abordare mai plină de conținut și din multe puncte de vedere mai rațională a problemei valorilor, a problemei raportului dintre adevăr și valoare o putem găsi în filozofia clasică din epoca modernă. După cum se știe, dezvoltarea capitalistă a însemnat începutul unei interacțiuni permanente și strînse între știință și tehnică, între știință și producție, care a dus mai tîrziu la transformarea științei într-o forță de producție nemijlocită. Corespunzător cu aceasta, în filozofia epocii moderne, adevărata cunoaștere este interpretată, pentru prima dată, ca un fel de valoare care are o uriașă însemnătate pentru practica reală, vitală a omului : adevărul și utilitatea (aceasta este o valoare nouă și foarte caracteristică pentru era capitalistă), sînt strîns legate una de cealaltă. Dar, pe de altă parte, și acest lucru este foarte important de subliniat, folosul, utilitatea, efectul practic material sînt puse în dependență de cunoașterea, de dobîndirea adevărului. De aceea analiza adevărului ca valoare este numai o latură a problemei. Adevărata cunoaștere este privită ca activitate și orientare de un fel deosebit, știința este privită ca sferă și mod de acțiune deosebit. Totuși, filozofia epocii moderne, legînd adevărul de valoare, adevărata cunoaștere de orientarea valorizatoare, nu a putut înfrînge total antinomia dintre abordarea adevărului și abordarea valorii. Pe de o parte, tendința menționată și pe deplin justificată a silit filozofia epocii moderne să-și îndrepte atenția nu numai asupra cunoașterii, asupra „rațiunii teoretice", ci și asupra pasiunilor, a afectelor, asupra comportării și cunoașterii „interesate", care se conduce după valori ca binele și fericirea, frumosul și libertatea. Dar, pe de altă parte, studiind particularitățile cunoașterii autentice și particularitățile valorilor, reprezentanții filozofiei din epoca modernă nu găsesc, în unele cazuri, altă rezolvare decît izolarea și opunerea cunoașterii „neinteresate" a adevărului acțiunii obișnuite „interesate". Contradicția, care se transformă adesea în antinomie, a fost o urmare legică a *unei serii* de împrejurări în care un rol important l-a jucat următorul fapt : interacțiunea caracteristică ultimelor două-trei secole, mereu mai intensă, dintre toate sferele activității umane, împletirea tot mai evidentă a diferitelor momente și aspecte ale acțiunii umane unice se înfăptuiește printr-o nu mai puțin evidentă diferențiere, specializare a activității, prin înstrăinarea social-economică manifestă

îndeosebi în separarea ştiinţei, adevărului, culturii, în general a modurilor cu precădere „teoretice", „spirituale" de sferele cu precădere „practice".

4. Marele merit al filozofiei burgheze clasice a fost faptul că în analiza fenomenelor de valoare a descoperit, deşi nu a putut să interpreteze în mod adecvat, într-o teorie sistematică, faptul incontestabil al împletirii reciproce dintre aspectul subiectiv, individual al orientării valorizatoare şi „obiectivitatea" prezentă în acţiunea subiectivă, interesată a omului, exprimată în existenţa unor reguli, noţiuni, principii supraindividuale. Unii dintre gînditorii acestei perioade (Locke, Hume, Kant, Fichte, Hegel) introduc, într-un mod mai mult sau mai puţin determinat, problema individualului şi a socialului, problema unirii dintre acţiunea imediată a unui om izolat şi procesul istoric. Este adevărat că forma de exprimare a acestei idei rămîne în multe cazuri idealistă şi fetişistă : unirea interesului „singular", a orientării spre valorizare a individului cu principiile, cerinţele, necesităţile „generale" se obţine numai în sfera purificată, abstractă a spiritului, în timp ce acţiunea materială şi interesul material al individului apar, după cum spune Marx, exclusiv în forma de manifestare „murdar-iudaică", individual-egoistă. De aceea, o rezolvare cu adevărat ştiinţifică a problemei interdependenţei dintre adevăr şi valoare a fost în acea epocă imposibilă. Rezolvarea problemei a revenit lui Marx.

5. Dezvăluind mecanismele reale ale activităţii oamenilor în cadrul anumitor sisteme sociale, Marx a reinterpretat înseşi noţiunile de interes, năzuinţă, dorinţă individuală, sentiment. Unul dintre cele mai importante momente a fost dezvăluirea esenţei sociale a individului, a condiţionării sociale şi a conţinutului social al întregii lui activităţi, inclusiv a celei mai „naturale". Punînd la baza dezvoltării societăţii procesele materiale, Marx a trebuit să schimbe în mod esenţial însăşi tratarea activităţii practice-materiale a omului, dezvăluind conţinutul ei principial „uman", însemnătatea istorică a formelor reale şi a modului de activitate a indivizilor reali şi, totodată, studiind condiţiile obiective în care ea poate apare într-o formă înstrăinată, transformată, sărăcită a muncii neînsufleţite, mecanice. Datorită acestui fapt, Marx, sprijinindu-se pe filozofia anterioară, a înlăturat antinomia socialului şi individualului, stabilind în principiu nu numai necesitatea interpătrunderii lor (această idee nu era străină nici filozofiei anterioare), dar dezvăluind şi *mecanismele reale* ale unirii socialului şi individualului, a însemnătăţii lor pentru înfăptuirea procesului istoric. Datorită acestui fapt a fost dezvăluită calea tratării ştiinţifice a fenomenelor de valoare, deoarece încă filozofia premarxistă a dezvăluit, deşi într-o formă contradictorie, că cheia spre rezolvarea problemei valorilor este explicarea mecanismelor „interacţiunii" dintre individ, societate şi istorie.

6. Vom încerca să abordăm analiza fenomenelor de valoare, cercetînd în primul rînd *structura acţiunii individului*, relevînd îndeosebi, în amănunt, momentele cuprinse în acţiunea socială umană orientată spre un anumit scop.

Elaborarea unui anumit scop, în care Marx şi Engels văd caracteristica cu adevărat umană a activităţii individului, include diferite mo-

mente. Pentru înțelegerea temei noastre, este deosebit de important să analizăm următoarele aspecte :

a) Scopul subiectiv nemijlocit și motivul individual nemijlocit al acțiunii, care apar sub forma așteptărilor, speranțelor, a impulsurilor concrete către acțiune și care leagă direct un *anumit* individ cu procesul *dat* al acțiunii. Aici se formează și apoi intră în funcțiune — întruchipîndu-se în mod nemijlocit în orientarea, atitudinea și tratarea individuală (care este în același timp emoțională și rațională) — întreaga totalitate de obiective și speranțe ale individului concret, pe care noi o numim *orientare valorizatoare*. Aceasta este atitudinea individului față de activitatea dată care este, într-o anumită măsură, nerepetabilă și strict personală. Este vorba despre forma reală și concretă a acțiunii care îl interesează pe om și care îi apare ca fiind plăcută sau dezgustătoare ; este vorba, de asemenea, despre problema dacă activitatea efectuată este privită ca una din năzuințele principale sau slujește numai ca mijloc pentru realizarea altor scopuri mai apropiate de individ etc. Totuși, în structura orientării valorizatoare sînt incluse reprezentările privind valorizarea asimilată de persoana care acționează, reprezentări care circulă și au circulat în societatea respectivă, în micromediul social respectiv. De aceea în forma personală nerepetabilă a orientării valorizatoare este întruchipat un conținut social-istoric independent de individ. Analizînd amănunțit acest moment al stabilirii scopului, constatăm că valorile nu sînt, aici, noțiuni abstracte și neistorice, așa cum apar ele adesea în raționamentele moraliștilor și ale filozofilor ; ci sînt reprezentări mai mult sau mai puțin exact însușite și înțelese de individ, reprezentări ale unei anumite clase, grup, societăți asupra însemnătății activității respective pentru fiecare om în parte, pentru întreaga societate și de cele mai multe ori pentru clasa sau grupul respectiv. Dar asemenea reprezentări sînt oarecum filtrate prin năzuințele personale ale celui care acționează, transformate în stereotipuri ale conștiinței și acțiunii lui — legătura dintre momentul individual și cel de clasă, de grup este atît de limitată încît chiar pentru individul respectiv sau pentru un întreg grup ea se poate forma și poate exista undeva pe ultimul plan al conștiinței de sine a lor.

b) Al doilea moment al stabilirii scopului și care urmează să fie acum analizat este elaborarea scopului „tehnic" obiectiv al acțiunii respective și, de asemenea, explicarea cerințelor sociale și individuale pentru a căror satisfacere se produce acțiunea respectivă, ca, de pildă, prelucrarea obiectelor în procesul de muncă. Pe scurt, și aici putem constata că în orientarea valorizatoare a individului, în fiecare proces imediat de acțiune „intră", într-un anumit fel, cerințele obiective ale societății în stadiul respectiv al dezvoltării sale.

7. Din analiza scopului, a acestei însușiri inalienabile a acțiunii umane, rezultă limpede că și orientarea valorizatoare este un element structural, organic, specific lui din punct de vedere intern și căreia îi revine, în acțiunea individului și în dezvoltarea societății, un extrem de important rol funcțional. Care este acest rol? Părerea noastră este că orientarea valorizatoare (cu varietatea aspectelor sale „subiective" și „obiective" strîns legate între ele) reprezintă procesul real și mecanismul real al legării fiecărui individ *concret* de întreaga funcționare a societății, de procesul istoric neîntrerupt (prin legarea permanentă a individului de un or-

ganism *determinat*, întotdeauna social, de o perioadă istorică *anumită*, de acţiunea *determinată* a clasei sau a grupului).

Ce se întîmplă atunci cînd noi apreciem ceva (un lucru, un eveniment, o acţiune a omului) ca „bine", „bun" sau „rău" etc.? La prima vedere avem impresia că manifestăm o atitudine emoţională, strict personală. De fapt însă stabilim o relaţie între obiectul dat şi ideea pe care o avem în acel moment despre ceea ce este bun sau bine. Aceasta din urmă, adică *aprecierea de valoare a individului* (şi ea poate fi nediferenţiată, aproape inconştientă sau formulată destul de precis), este criteriul, măsura nemijlocită pentru recunoaşterea unui eveniment, a unei acţiuni concrete ca bună sau rea. Întrucît reprezentările de valoare ale indivizilor sînt deosebite şi variabile, generalizînd şi exprimînd o experienţă personală şi unică, orientările valorizatoare, reprezentările de valoare şi valorile înseşi au un *conţinut pluralist*, aspect care caracterizează în mod specific şi, totodată, nemijlocit şi din exterior întreaga totalitate a fenomenelor de valoare.

În condiţiile unei analize mai adîncite a reprezentărilor de valoare, a principiilor valorizatoare nu este greu de constatat că în ele sînt întruchipate şi chiar subordonate acele etaloane, definiţii ale răului şi binelui prezente în societate, care variază şi se schimbă, adică nu încetează, într-un anumit sens, să fie plurale, dar care se unesc în reprezentări, păreri, cunoştinţe *tipice* despre bine şi rău, reflectînd, în ultimă analiză, interesele claselor şi ale diferitelor grupe sociale.

O trăsătură specifică a fenomenelor de valoare este, totodată, *caracterul universal al formei lor*, rezultat şi expresie a rolului lor în dezvoltarea societăţii, în *mişcarea succesivă, neîntreruptă, ascendentă a istoriei umane*. Existenţa societăţii ca întreg, dezvoltarea istoriei ca proces unic (în condiţiile existenţei indivizilor concreţi, care se deosebesc întotdeauna unii de alţii, în condiţiile existenţei grupurilor sociale care adesea se află în raporturi ostile, antagoniste) ar fi imposibile dacă în cursul istoriei nu ar fi elaborate, pe scară socială şi în activitatea indivizilor, mecanismele unei „sintetizări" specifice, *mecanisme care asigură funcţionarea societăţii ca un organism întreg, mecanisme care transformă istoria umană într-un proces global, neîntrerupt*. Printre mecanismele de acest gen (dintre care fundamental este caracterul „de sintetizare" şi de continuitate al producţiei materiale, caracterul social al acesteia, atît de evident astăzi, aflat în contradicţie cu formele particulare ale reglementării acestei legături generale) găsim şi orientarea valorizatoare a individului. Întrucît mecanismele valorizatoare sînt îndreptate, ca şi alte mecanisme, spre rezolvarea problemei social-istorice reale a funcţionării şi dezvoltării societăţii şi istoriei, rolul lor de „sintetizare" se manifestă de fapt în *reglementarea contactului dintre oameni*, în introducerea în fiecare acţiune în parte, în fiecare interes individual concret a interesului social-istoric, în transformarea individului în fiinţă socială.

Reprezentările de valoare care funcţionează în societate, într-o etapă sau alta a dezvoltării sale, condensează, întruchipează experienţa reală, cunoştinţele oamenilor referitoare la reglementarea relaţiilor dintre ei. Această experienţă este largă şi multilaterală, ea leagă de lumea acţiunilor, a trăirilor, a tendinţelor fiecărui om în parte lucrurile naturale, fenomenele, condiţiile sociale, gîndurile, ideile, fanteziile, într-un cuvînt

toate obiectele și toți factorii care există în genere și care sînt atrași în orbita acțiunii social-istorice. Aceasta înseamnă că în cadrul reprezentărilor de valoare sînt incluse aceleași obiecte și fenomene spre studierea cărora se îndreaptă știința. Reprezentările de valoare nu o exclud pe aceasta din urmă, dar funcția lor directă și nemijlocită nu constă în acumularea și producerea de cunoștințe asupra obiectelor, asupra legilor lor interne și a trăsăturilor lor specifice, ci în reglementarea construcției și dezvoltării structurii sociale, a comunicării reciproce dintre indivizi și grupurile sociale, a interacțiunii dintre grupe, în asigurarea dezvoltării totale și istoric neîntrerupte a societății. Cunoașterea științifică poate fi folosită *de orientările valorizatoare*, ceea ce constituie tocmai tendința caracteristică a dezvoltării sociale în epoca revoluției tehnico-științifice.

Totalitatea acestui gen de „cunoștințe de valoare" este variată și complexă în componența și structura sa : întîlnim aici reprezentările spontane ale indivizilor despre bine, frumos etc., care întruchipează etaloanele și standardele de clasă și de grup, pe ultimele în expresia lor ideologică-teoretică ; reprezentările practice și teoretice, strîns legate între ele, cuprind și noțiuni generale, numite în axiologie „universale de valoare" (țennostnîie universalii) și *formalismele acțiunii*, care decurg din tratarea lor mai mult sau mai puțin conștientă ; tot aici sînt cuprinse și cerințele, normele mai mult sau mai puțin clar exprimate și fixate, norme care sînt date individului și îl influențează, iar prin mecanismul orientării valorizatoare creează acel „resort tainic", determinat din punct de vedere social, stimul ideal lăuntric al activității umane.

8. Întrucît orientarea valorizatoare este elementul *oricărei* acțiuni sociale, rezultă că ea intră și în structura acțiunii al cărei rezultat este apariția adevăratei cunoașteri. Aici orientarea valorizatoare apare în *forma specială* a orientării către adevăr. Trăsăturile orientării valorizatoare, analizate mai sus, sînt pe deplin aplicabile și formei sale particulare. Dar, totodată, orientarea valorizatoare în cadrul științei are unele particularități proprii, și anume :

A. Știința, după cum spune Bacon, tinde să se miște „către lucrurile însele și către legăturile dintre lucruri", adică către *cercetarea lor obiectivă*, ceea ce înseamnă o anumită independență față de dorințele, intențiile, impresiile proprii (și străine).

B. Știința tinde către studierea esenței, legii lucrurilor și fenomenelor.

C. Scopul științei este formulat ca o elaborare permanentă de *noi cunoștințe*.

D. Știința este îndreptată către obținerea unor cunoștințe exacte și ferme, care să poată sluji ca fundament permanent al acțiunii tehnice, practice desfășurate pe baza lor.

Acestea sînt principalele particularități distinctive ale tipului de orientare valorizatoare care condiționează în mod nemijlocit acțiunea omului de știință îndreptată către căutarea adevărului. Încă din secolul al XVII-lea, marii gînditori au formulat în mod precis noile probleme ale cunoașterii științifice, ceea ce a reprezentat rezultatul uriașului progres istoric în viața și conștiința lumii apusene. Pe măsură ce știința devine un factor activ în producție și determină întregul mers al procesului de pro-

ducţie, pe măsură ce ea (în ceea ce priveşte volumul mijloacelor investite şi numărul oamenilor angrenaţi) se constituie ca una din cele mai de seamă sfere de activitate a omului contemporan, în aceeaşi măsură scopurile activităţii ştiinţifice devin un foarte important factor cultural-istoric transformator, iar valorile care determină activitatea omului de ştiinţă se transformă în valori dominante, care contribuie la o bună funcţionare a societăţii şi la dezvoltarea sa progresivă. Rezultă clar că opoziţia artificială dintre cunoaşterea obişnuită „interesată" şi cunoaşterea ştiinţifică absolut dezinteresată, nepărtinitoare, antivalorică este pur şi simplu înlăturată. Particularitatea cunoaşterii ştiinţifice nu constă de loc în „imparţialitatea" ei aparentă faţă de valori, aşa cum susţin unii reprezentanţi ai filozofiei din trecut şi prezent, ci în *specificul orientării valorizatoare, în caracterul specific al finalităţii* şi în *specificul acţiunii* legat de aceasta.

9. Care sînt particularităţile specifice ale acţiunii sociale a cărei orientare valorizatoare este îndreptată spre elaborarea permanentă, demonstrarea, verificarea şi înnoirea cunoaşterii însuşirilor fundamentale, a legilor dezvoltării naturii, societăţii şi gîndirii umane? În primul rînd, în procesul cercetării ştiinţifice, ca şi în cursul oricărei acţiuni, se înfăptuieşte îmbinarea dintre social şi individual, este sintetizată experienţa social-istorică şi experienţa actuală a omului respectiv. Acest lucru se manifestă îndeosebi în faptul că o acţiune reală, determinată, cu un anumit obiect şi fenomen este mijlocită şi determinată — ca şi orice acţiune omenească în general — nu numai de obiectul însuşi, ci şi de *cunoaşterea existentă, individuală*. Şi tocmai atitudinea faţă de cunoaşterea existentă, modul de acţiune cu ajutorul ei în cadrul activităţii ştiinţifice posedă particularităţi caracteristice.

A. Particularitatea fundamentală a acţiunii omului de ştiinţă este faptul că succesul cercetării ştiinţifice nu este de conceput fără corelarea permanentă a cunoştinţelor existente cu „comportarea" reală a obiectului studiat şi, ceea ce este şi mai important, cu structura internă, cu dezvoltarea ei legică care-şi găseşte expresia în fenomenele şi însuşirile observate empiric. Atunci cînd se produce o asemenea corelare, *adevărul încetează să mai fie o cunoaştere dată, chiar dobîndită, ci funcţionează ca o formă a activităţii cu obiectul* (activitate experimentală sau raţională, „pur" teoretică), ca „schemă" şi model care anticipează activitatea actuală, ca instrument caracteristic ideal al „prelucrării" obiectului în scopul dobîndirii unei noi cunoştinţe. Dar şi în cazul unei acţiuni tipice de valorizare, care apreciază acţiunea, valoarea funcţionează în mod real ca schemă, şablon, model, care presupune anumite norme şi principii de acţiune asupra unui anumit obiect. Totuşi există nu numai o asemănare, ci şi o mare deosebire între valoare şi adevăr în ceea ce priveşte acest aspect. Dacă valoarea întruchipează cunoştinţe, un model şi o schemă de acţiune care se referă la *relaţiile dintre* oameni în *ceea ce priveşte obiectele*, şi nu direct la esenţa şi specificul obiectului concret al acţiunii (asemenea cunoştinţe pot intra în structura reprezentărilor de valoare, dar pot şi lipsi, ultimul caz fiind, deocamdată, mai tipic), adevărul ca model de acţiune concentrează în primul rînd şi îndeosebi *cunoştinţele asupra însuşirilor şi legilor fundamentale ale obiectului însuşi*.

De aici rezultă că principalul element structural, conținutul și baza acțiunii creatoare a omului de știință este verificarea concretă a adevărului existent și a celui dobîndit. Cunoașterea este confirmată și recunoscută ca adevărată, ea funcționează de fapt ca adevăr numai în cazul în care, în urma verificării (care desigur nu este scop în sine), devine, după cum spune Einstein, „un principiu formal general" al unui șir de acțiuni cu obiectul însuși al căror rezultat este o cunoștință nouă adevărată.

B. De aici decurge a doua particularitate a acțiunii omului de știință, legată de asemenea de particularitatea orientării sale valorizatoare.

Dar mai întîi să ne referim la trăsăturile generale ale cunoașterii adevărate și a celei valorizatoare. Așa cum valorile și cunoștințele valorizatoare nu pot fi înțelese în afara interdependenței dintre individ și societate, dintre individ și istorie, tot așa adevărul nu poate fi înțeles ca un rezultat cu totul nelegat de activitatea reală a omului. El trebuie înțeles și definit ca o formă deosebită și ca rezultat al acțiunii actuale umane, ca formă și rezultat al gîndirii și activității unor indivizi suficient determinați sau, ceea ce este deosebit de caracteristic pentru etapa actuală în dezvoltarea științei, a anumitor colective științifice. Dar nici acest lucru nu este suficient. Este foarte important de remarcat că concepția științifică nu poate fi determinată ca adevărată dacă este legată exclusiv de etapa actuală a apariției, a formulării sale chiar într-o formă clasică, necontradictorie. Pentru a constata care este conținutul teoriei respective pe care îl putem considera adevărat și care este *obiectul ei real*, care sînt în *realitate* legăturile multilaterale ale obiectului fixate de ea, este deosebit de important să ne îndreptăm atenția asupra dezvoltării ulterioare a științei, îndeosebi asupra acelor etape în care se dezvăluie contradicția și insuficiența, sensul mai exact al concepției anterioare.

Cu alte cuvinte, adevărul (ca și valoarea) nu trebuie definit numai ca proces, cum se face în mod obișnuit, ci trebuie studiat și tratat în mod concret ca *proces care se desfășoară istoric și care este social prin natura sa*, în cursul căruia anumite ipoteze și postulate ale cunoașterii științifice sînt verificate în ce privește „veridicitatea" lor și ocupă locul care li se cuvine în sistemul științei, adică, în ultimă analiză, ca proces de „interacțiune" neîntreruptă între individ, societate și istorie. Astfel, reflectarea legității obiectelor se produce în mod invariabil *în cadrul unor anumite coordonate istorice* și pe baza posibilităților istorice, care mijlocesc în mod direct previziunea științifică, teoretizarea. Tocmai datorită acestui fapt activitatea omului de știință posedă toate trăsăturile acțiunii sociale, iar orientarea lui toate însușirile orientării valorizatoare.

Totuși, în cazul cunoașterii științifice, specifici prin caracterul lor sînt acei factori istorici care determină în mod direct, nemijlocit, cel mai apropiat activitatea omului de știință: acestea nu sînt evenimentele social-istorice variate „determinate situațional" (care își exercită influența în mod mediat, indirect), ci *posibilități destul de tipice, dobîndite în etapa respectivă de „prelucrare" empirică sau gîndită, moduri strict determinate de înțelegere* și, legat de ele, moduri de construire a teoriei la nivel filozofic, rezumate adesea în reguli și proceduri ale metodei. Specificul condiționării social-istorice a acestor moduri de gîndire constă în stabilitatea relativă a conținutului lor: ele sînt, după cum spune Marx, *forme obiective de gîndire* pentru un timp destul de îndelungat, pentru o întreagă epocă.

Ele sînt unice şi obligatorii pentru toţi indivizii care lucrează în epoca respectivă în ştiinţă şi într-o anumită măsură sînt independente de condiţiile individuale, „situaţionale" de grup, de interesele concrete, de preferinţe, simpatii şi antipatii. Întrucît adevărul este rezultatul aplicării unui asemenea gen de operaţii ale gîndirii, el posedă, fără a înceta să fie un produs istoric şi social, *un conţinut unic şi relativ stabil*, care totuşi este revizuit, supus unor noi verificări în condiţiile unor noi posibilităţi istorice în primul rînd tehnice — de producţie, de prelucrare a „obiectelor", de influenţă asupra lor şi de înţelegere a lor. În virtutea celor spuse, determinarea istorică a adevărului mai are încă o particularitate specifică: progresul cunoaşterii ştiinţifice se înfăptuieşte nu pe calea renunţării la vechile cunoştinţe, ci, mai ales, pe calea interpretării lor noi, pe calea includerii lor — ca momente — în noi sisteme unitare de interpretare.

CONCLUZII

Am încercat să examinăm problema valorii şi a adevărului sub un singur aspect — analizînd *structura socială a acţiunii individului* — şi am lăsat în mod conştient la o parte alte laturi nu mai puţin importante ale acestei probleme. Îndeosebi nu ne-am referit la problema specială care aparţine domeniului filozofiei culturii—problema formării valorilor dominante, avînd, în ultimă instanţă, un caracter de clasă prin conţinutul lor, a valorilor anumitor perioade istorice, problema naşterii noilor orientări valorizatoare în cadrul vechilor structuri valorice perimate. De tema noastră este strîns legată o interesantă problemă istorico-culturală şi istorico-filozofică: cum şi cînd se transformă adevărul într-una din cele mai de seamă valori sociale, care sînt clasele şi grupele care „afirmă" şi apără această valoare pe arena istoriei (această problemă este prezentă, în parte, în cartea noastră *Poznanie i obşcestvo. Iz istorii filosofii XVII-XVIII vekov*, Moscova, 1969).

Un alt aspect deosebit al problemei raportului dintre adevăr şi valoarea este legat de analiza ştiinţei ca instituţie socială specială, care presupune forme variate de educaţie, de consolidare şi schimbare a orientărilor valorizatoare ale omului de ştiinţă, diferite forme de organizare şi de formare a acţiunii lui. Problema interdependenţei, a formelor reale de interacţiune dintre ştiinţă şi alte forme sociale instituţionalizate, îndeosebi dintre ştiinţă şi ideologie, artă, morală, religie poate, în condiţiile rezolvării ei amănunţite şi exacte, să dea un tablou larg de opoziţie sau, invers, de „interferenţă" a valorilor în cadrul structurii sociale reale şi îndeosebi a celei contemporane.

În tezele prezentate mai sus am încercat să analizăm fenomenele de valoare (orientarea valorizatoare, reprezentările de valoare, noţiunile şi principiile valorizatoare) ca componente ale oricărei acţiuni sociale, iar apoi am încercat să dezvăluim care sînt particularităţile specifice ale orientării către adevăr ca tip de orientare valorizatoare şi prin ce fel de structuri ale acţiunii se realizează ea.

CUNOAȘTEREA ȘI MODELAREA OMULUI ÎN CONCEPȚIA MARXIST-LENINISTĂ

DE

C. I. GULIAN

MOTTO: *„Conștiința omului nu numai că reflectă lumea obiectivă, dar o și creează".*

(LENIN)

În concepția lui Marx există premisele de bază ale unei concepții despre om — largă, cuprinzătoare și, mai ales, așezată pe o astfel de bază științifică, încît poate realiza două obiective : 1) să analizeze *multilateral, dialectic* omul și 2) să reprezinte într-adevăr o cotitură în *istoria dezvoltării personalității.*

O trăsătură fundamentală a concepției antropologice marxiste o reprezintă tocmai aliajul cunoașterii și valorizării omului, cuprinderea analizei realiste, cît și deschiderea celor mai largi perspective axiologice. Această trăsătură se dovedește a fi azi, ca și în alte momente din trecut, o caracteristică de preț. Căci și în trecut, și în zilele noastre, o serie de autori se află pe pozițiile subiectivizării filozofiei (unii personaliști și existențialiști), alții predică teza nihilistă a negării semnificației omului (unii structuraliști).

Aceasta-i situația înăuntrul filozofiei. Înăuntrul concepțiilor despre om, unii autori își închipuie că s-ar putea realiza o știință despre om „pură", ferită de implicații politice și etice (Gehlen). Dar se poate imagina oare o astfel de cunoaștere a omului în care să nu se atingă problema marilor prefaceri social-politice în epoca noastră?

Dialectica marxistă n-are nici un temei să accepte un divorț între cunoașterea și modelarea sau valorizarea omului, între structură, de o parte, situația și sensul omului, de altă parte. De ce să optăm între cunoașterea — cel mai adesea naturalist și cinic deformată — a omului și necesitatea modelării lui? De ce trebuie opuse între ele structură și sens, re-

Rev. filoz., 17, 1, p. 89–95, București, 1970

alitate şi model? Pentru marii gînditori, niciodată cunoaşterea omului n-a fost gratuită, n-a fost desprinsă de intenţia, mai mult sau mai puţin declarată, de a influenţa şi transforma omul. Se pot cita nume atît de diverse ca Confucius, Socrate, Pascal, La Bruyère, Rousseau, Cernîşevski, Makarenko, Alfred Adler etc. La toţi aceşti psihologi, gînditori, scriitori, pedagogi etc., cunoaşterea omului este inseparabilă de intenţia de a-l transforma conform unei anumite table de valori obiective sociale. Antropologia filozofică implică cunoaşterea originii, structurii, virtualităţilor şi limitelor biopsihice şi social-istorice ale omului, dar totodată şi aprecierea puterilor şi capacităţilor lui, precum şi lupta neostoită pentru libera dezvoltare a personalităţii. Conştiinţei omului modern, normele nu-i mai pot fi impuse dogmatic, ci trebuie să-i fie *justificate*. De aceea trebuie cunoscute structura omului, limitele şi potenţele lui. Iar cînd este vorba de precizarea normelor etice, politica şi istoria completează în chip obligatoriu cunoaşterea structurii biopsihologice a omului. Ştiinţele sociale moderne au opus ideii metafizice despre fixitatea „naturii umane" cerinţa înţelegerii a ceea ce-i schimbător şi veşnic uman în sensul *istoricităţii* naturii lui. Este indubitabil că se poate vorbi despre o structură sau condiţie umană, dar aceasta se dovedeşte a fi plastică, modelabilă, conform cerinţelor sociale. După cum arată Marx, există o influenţare reciprocă între structura umană şi împrejurările social-istorice. Normele şi valorile etice n-ar putea fi realizate dacă nu ar preexista ca posibilităţi în fiinţa omului conceput simultan ca „individ real, viu" (Marx), deci ca realitate biopsihică, dar şi ca realitate istorico-socială. Etica are deci nevoie absolută de cunoaşterea a ceea ce *este* omul, a ceea ce a realizat în întreaga lui istorie pînă azi, cît şi de ceea ce poate *deveni* omul, a ceea ce poate el realiza în condiţiile înlăturării tuturor formelor alienării.

Astăzi, în cadrul curentului structuralist, unii autori sînt înclinaţi să opună fără nici un temei cunoaşterea structurii şi cunoaşterea semnificaţiei sau sensului fenomenelor. Dar o privire asupra dezvoltării psihologiei contemporane — individuale şi sociale — ne arată că aprofundarea structurii umane a determinat simultan aprofundarea situaţiei omului în lume (context familial şi sociocultural), precum şi a raportului dintre om şi sensuri, norme şi valori.

Zugrăvirea treptată a unui tablou din ce în ce mai complex al psihicului uman în veacul nostru a putut să dea impresia — iar unora chiar sentimentul de teamă — că ne aflăm în faţa unui haos, a unui abis, că psihologia a pierdut putinţa de a mai cuprinde într-o imagine unitară aspectele divergente varietatea ameţitoare a înfăţişărilor, normale şi patologice, ale structurii umane.

Unii au crezut că singura salvare este de a reafirma realitatea sau permanenţa eului (*Selbst, self, la personne*). Dar eul sau persoana nu trebuie „salvate" : chiar acest termen ne arată o îngrijorare morală care n-are ce căuta în ştiinţă. N-are nici un rost „să salvăm" eul individual *împotriva* eului social, să ne închipuim că ne cîştigăm merite morale în ochii posterităţii dacă proclamăm că „adevăratul" eu este doar cel mai interior, cel mai nuclear din straturile structurii umane.

Personalismul uită că, dacă-i vorba să ne judecăm lucid, descoperim că ce-i mai „bun" în noi nu sîntem noi înşine, ci momentul depăşirii, *dialectica obiectivării*. Eul, „sinele" ni se înfăţişează ca o tendinţă sau

efort de adaptare la sarcinile realității sociale. Această adaptare este simultan baza valorilor. Nu putem dispreţui şi chinui eul pentru că el este singura noastră cale reală spre valori. Dar nici nu-l putem proslăvi doar pentru că este eu, deoarece valorile nu sînt ale nimănui şi sînt ale tuturor. Eul poate participa la ele, le poate încarna, le poate face să strălucească. Mari personalităţi pot *crea* şi *înmulţi* valorile, ceea ce nu-i dat nici unui astronom, al cărui vis este doar *să descopere* o nouă stea.

Cu cît în psihologie şi filozofie reuşim să vedem mai bine, mai amănunţit implicaţiile, dar şi delimitările eului şi valorilor, partea subiectivului şi partea obiectivului, interacţiunile, întrepătrunderile, dar şi ciocnirile dintre subiectiv şi obiectiv, cu atît ne apropiem, cred, de o imagine mai autentică despre structura şi posibilul uman.

După Janet, la origini, personalitatea nu poate avea unitate. În acelaşi timp, cum au remarcat atît Janet, cît şi psihologii sociali care au evidenţiat rolul statutului şi persoanei, precum şi însemnătatea imaginii pe care o au ceilalţi despre noi în formarea autoimaginii, eul nici nu se poate forma fără participarea societăţii. Reliefarea pulsiunilor, a tendinţelor, a complexelor autonome, a momentelor de „dedublare" etc. ne arată cît de suplu şi dialectic trebuie să concepem astăzi eul.

Soluţia modernă a problemei unităţii şi sensului persoanei nu poate să fie reluarea ideii fichteene şi a romanticilor de negare adolescentină a tot ceea ce ni se pare că ştirbeşte valoarea spiritului. Într-un alt duh trebuie să procedăm, acela la care ne îndeamnă procedeele milenare, singure, ale ştiinţei şi soluţia genială a lui Marx, Spinoza, Hegel sau Kant, libertatea este ceea ce se ridică *deasupra* determinismului biologico-social, dar nu *independent*, *nu împotriva* lui. Iar în ce priveşte *unitatea* persoanei sau eului, singura cale este cuprinderea şi recunoaşterea lucidă, în ciuda fireştilor noastre jene morale, a *unităţii contrariilor* persoanei, a structurii noastre contradictorii. Este zadarnic să căutăm un nucleu cît mai „interior" în care cumva nu s-ar furişa determinismul, în care eul s-ar desprinde cu totul de servituţile speciei sau obligaţiile sociale în care „unicul" ar fi — cum credea Max Stirner — doar cu sine.

Marea problemă care se pune astăzi în faţa antropologiei filozofice — ca şi în faţa tuturor ştiinţelor sociale — este aceea de a reuşi să zugrăvim un tablou veridic, adică un tablou global, dialectic al societăţii şi omului, în care să realizăm echilibrul între *cunoaştere* şi *valorizare*. Acum cîteva decenii, mulţi autori nemarxişti erau înclinaţi să considere, în chip unilateral, că doar psihologia abisală ar fi adus o revoluţie în cunoaşterea omului, pentru că ne luminează abisurile şi limitele lui. Dar aceasta ar însemna să negăm latura socială din psihologia şi mentalitatea omului şi totodată să ne frustrăm de tot ceea ce ne învaţă istoria culturii umane, să desfiinţăm importanţa „eului social" (importanţă pe care o subliniază puternic psihologia socială), să facem abstracţie de uriaşele consecinţe pe care le-a înregistrat psihologia prin însăşi apariţia marxismului şi totodată să negăm cu încăpăţînare nihilistă puterile şi valoarea omului.

Concepţia marxistă despre om respinge principial astfel de denaturări, combate nonsensul unui atare dezechilibru între cunoaşterea şi valorizarea omului. Marxismul a pus bazele cercetării determinismului istorico-social al „lumii interioare", dovedind că reprezentările, senti-

mentele, gusturile, criteriile și concepțiile oamenilor relevă, într-o măsură variată, prezența ineluctabilă a clasei din care face parte individul, fie el un om de rînd sau un creator genial. Dar această aprofundare a laturii social-istorice a naturii umane a fost însoțită în marxism de proclamarea valorii personalității omului și a rolului lui creator.

Marxismul a reușit să îmbine într-o concepție unitară explicația și perspectivele omului, pentru că, înlăturînd speculațiile și subiectivismul, a construit o imagine științifică materialistă a laturii lui biopsihice, în acord cu biologia darvinistă, cu datele paleontologiei și ale psihologiei moderne, pe de altă parte, pentru că marxismul s-a integrat în istoria umanismului universal, continuîndu-l prin idealul realizării totalității valorilor sau al „omului total".

Marxismul este moștenitorul direct al umanismului antic și modern, pe care însă l-a extins și aplicat în practică, de la o doctrină pentru „aleși" la masele largi.

Încă în *Ideologia germană*, Marx și Engels au abordat și temele centrale ale moralei : raportul dintre individ și colectivitate, problema libertății, a dezvoltării personalității, a omului concret etc. Această ultimă idee — care unor filozofi nemarxiști le apare drept o cucerire recentă — a fost abordată de către Marx prin critica exploatării și asupririi majorității oamenilor. În concepția lui Marx, „omul concret" are un dublu sens : ontologic și axiologic. Marx cere zugrăvirea realistă a „individului real, viu", în concretitudinea lui biopsihică și social-istorică. Acesta este omul concret în opoziție cu omul abstract, fantoșa idealistă redusă la conștiință pură, plutind deasupra condițiilor de timp și loc. În al doilea rînd, Marx vorbește despre „omul concret" ca „om total", adică ca ideal etic, axiologic, căci el arată că, în capitalism, oamenii, „... pierzînd orice conținut real de viață, au devenit indivizi abstracți...Singura legătură în care ei se mai află cu forțele productive și cu propria lor existență, munca, a pierdut la ei orice aparență de autoactivitate și le menține viața numai mutilînd-o"[1]. Marx arată că libertatea individuală și triumful personalității nu pot fi realizate decît în condițiile clădirii societății comuniste : „Numai în cadrul colectivității individul capătă mijloacele care îi dau posibilitatea unei dezvoltări multilaterale a aptitudinilor sale ; prin urmare, numai în cadrul colectivității devine posibilă libertatea personală"[2].

Dacă dezvoltarea gîndirii teoretice ține să reflecte complexitatea fenomenelor, atunci perspectivele antropologiei filozofice sînt trasate prin însăși structura, situația și sensul omului. Omul este o ființă socială, dar această definiție marxistă de temelie implică în chip indiscutabil, în concepția lui Marx, interesul adînc pentru lumea de simțăminte și frămîntări ale omului. Dorințele și aspirațiile spre propria afirmare și realizare, la fericirea personală sînt cît se poate de legitime și ele nu pot fi excluse decît într-o concepție ascetic-inumană, cu totul opusă umanismului marxist. S-a crezut, în chip greșit, că astfel de probleme ar reveni doar literaturii și că psihologia individuală poate fi înlocuită cu totul prin sociologie sau psihologie socială.

Dacă sînt într-adevăr nutrite din cunoașterea dialectică a omului, a vieții lui lăuntrice — tot atît de reală ca și viața lui socială —, atît lite-

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 68.
[2] *Ibidem*, p. 76.

ratura și arta, cît și gîndirea care se concentrează asupra problemelor omului biruiesc prin spiritul umanismului marxist, prin efortul de a echilibra cunoașterea și fructificarea omului.

Etica marxistă nu poate fi ruptă de psihologie și sociologie. Ea trebuie totodată să aibă la bază cunoașterea realistă a omului, a intereselor și pasiunilor, a sentimentelor lui adesea contradictorii, a capacității de abnegație, cît și a limitelor lui subiective. Tocmai marxismul este concepția care a combătut reducerea schematică, metafizică a omului la spirit pur. Marx și Lenin au vorbit deschis despre importanța *interesului* personal, respingînd retorica în jurul omului conceput abstract, *fără* interese personale. Dar această viziune realistă este altceva decît „naturalism" etic, care hipertrofiază slăbiciunile psihice și mai ales vrea să tragă concluzii ultime, viciate de cinism și vitalism.

În literatura, critica literară și estetica noastră devine tot mai energică critica prezentării oamenilor sub forma unor scheme artificiale și a vieții lor ca fiind lipsită de orice conflict, de dinamica și devenirea specifică a vieții spirituale.

Pedagogul, învățătorul, profesorul lucrează cu individualități, cu copii și tineret, avînd o personalitate proprie, iar nu cu formula abstractă a omului statistic. Secretarul unei organizații de partid își desfășoară activitatea nu în rîndul unor automați nediferențiați, ci între membri de partid, avînd fiecare biografia lui, evoluția lui, calitățile și lipsurile lui proprii.

Cunoașterea omului ca ființă concretă, particulară, diferențiată, unică nu se opune concepției marxiste despre esența socială a omului. Gîndirea marxistă nu trebuie să uite dialectica generalului și particularului — în orice fenomen s-ar manifesta această dialectică. Sesizarea și recunoașterea importanței teoretice a laturii subiective, a psihologiei individuale, a personalității nu numai că nu impietează cîtuși de puțin asupra tezei marxiste despre esența socială a omului, ci o împlinește. Ea este o consecință logică a umanismului marxist.

Interesul pentru esența socială a omului pe care l-a adus marxismul ca o problemă nouă în științele sociale s-a îmbinat, încă în scrierile tînărului Marx, cu proclamarea umanismului socialist. Doar ignoranții sau adversarii de rea-credință denaturează marxismul, „silindu-l" să opteze între umanism și comunism, între sociologism și psihologism, între necesitate și libertate, între interese și idealuri etc. Toate aceste alternative metafizice sînt absolutizările unor momente și laturi care, în realitatea omului concret, dar istoric determinat, se îmbină dialectic, deși nu fără contradicții și eforturi.

Definiția marxistă a omului se întregește din sensurile fundamentale pe care le-au evidențiat Marx, Engels și Lenin : *homo faber* este totodată ființa mînată de „tendința de a se realiza pe sine". Acționînd sau inventînd, construind sau creînd, omul se depășește pe sine ca „subiectiv". Subiectivitatea este un concept dialectic : este în același timp *limită* și *depășire*, existență și finalitate, necesitate și valoare.

Din punct de vedere practic, în problema dezvoltării personalității am ajuns la punctul așteptat al rezolvării, adică în momentul cînd ea este indisolubil legată de fenomenul democrației socialiste. Eforturile neobosite depuse de partidul nostru pentru lărgirea și adîncirea conti-

nuă a democrației socialiste s-au reliefat ca o axă vie a vieții obștești, ca expresia cea mai limpede și luminoasă a dezvoltării vieții sociale în România în perioada de după Congresul al IX-lea.

Tratarea filozofică abstractă închide posibilitatea de a se sesiza latura socială a personalității, ca și faptul că socialismul, prin dezvoltarea democrației socialiste, creează baza social-politică a realizării personalității.

După cum se arată în raportul prezentat de tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul al X-lea, partidul nostru pornește de la concepția că socialismul trebuie să fie societatea totalei împliniri a personalității umane, în care fiecare cetățean să se simtă stăpîn pe destinul său, să poată gîndi și acționa nestingherit în folosul progresului societății.

Ideile exprimate în citatul de mai sus sînt în spiritul marxismului autentic. Omului sărăcit și mutilat sufletește de societatea capitalistă, Marx îi opune idealul umanist al omului reintegrat în toate drepturile și capacitățile sale fizice și morale : „Omul *bogat* este totodată omul *care are nevoie* de o totalitate de manifestări de viață umane, omul la care propria sa realizare se manifestă ca o necesitate lăuntrică, ca nevoie"[3].

De asemenea, în lucrările sale din tinerețe, Marx arăta întrepătrunderea dintre democrația autentică și umanism, căci el scria că, în democrație, orînduirea de stat este „redusă la fundamentul ei real, la *omul real*, la *poporul real*, și se afirmă ca opera lui *proprie*"[4].

Adîncirea și dezvoltarea democrației socialiste în țara noastră în etapa actuală nu au nimic comun cu tipizarea, cu șablonizarea vieții personale, ci exprimă, dimpotrivă, cum spune Marx, „omul real".

În perioada actuală a dezvoltării societății noastre ne dăm, poate, cel mai bine seama că simpla transformare a relațiilor de producție din capitaliste în socialiste nu rezolvă în mod automat problema personalității și umanismului socialist și, în al doilea rînd, că numai învățînd din erorile trecute, astăzi depășite, putem curăța terenul pe care să înflorească personalitatea. Pentru acest fenomen, firește, nu putem stabili o dată cronologică.

Dacă înțelegem procesual dezvoltarea personalității, perioada actuală în România se înfățișează ca perioada în care crește continuu rolul democrației socialiste, al dezbaterilor asupra problemelor de interes obștesc, al schimbului de idei, reliefînd importanța manifestării personalității fiecăruia prin observațiile, sugestiile, intuițiile izvorîte din experiența și capacitatea fiecăruia.

Au fost create condițiile obiective pentru ca în reviste și publicații, prin sesiuni și simpozioane, prin presă și radio-televiziune să se poată manifesta varietatea atitudinilor, opiniilor în diferite domenii, varietatea de idei care este o expresie a personalității în căutarea unor noi forme organizatorice ale muncii, a perfecționării instituțiilor sau relațiilor umane, în gîndire, în cercetare, în literatură și artă.

Partidul nostru a urmărit și urmărește cu perseverență manifestarea umanismului în domeniul organizării și funcționării statale și obștești, combătînd fără cruțare tot ce poate știrbi echitatea deplină între toate clasele și păturile sociale, anomaliile și abuzurile de ordin econo-

[3] K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 583.
[4] Idem, *Opere*, vol. 1, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1960, p. 256.

mic, social-politic și etic. Căci, spre deosebire de umanismul anterior socialismului, care era expresia năzuințelor maselor oprimate sau a vizionarilor ce se izbeau de zidurile societăților crescute pe solul inegalității, umanismul socialist întruchipează sinteza, urmărită de milenii, între dreptate socială și dezvoltarea personalității.

Acceptarea fenomenului „culturii parțiale" sau a „subculturii" tineretului trebuie oare să ne ducă pînă la afirmații hazardate? Marcuse, care a adus viguroase și pătrunzătoare critici societății industriale, vinovată de dezumanizare, înclină spre părerea utopică după care tineretul ar putea fi o forță revoluționară autonomă. Nu se face oare în acest chip o confuzie între psihologic și etic, între *formă* și *conținut*? Dinamismul, uneori labilitatea psihică, nerăbdarea, dar și receptivitatea pentru ceea ce-i nou, rezerva sau protestul față de moravuri și forme de viață învechite, suplețea spirituală și spiritul critic — toate aceste trăsături psihice și calități spirituale *specifice* tineretului reprezintă un *fel de a fi*, un „stil de viață". Dar conținutul acestei vieți nu poate fi deosebit de cel al ethosului matur, al lumii celor care au deplina responsabilitate socială, nu poate înlocui experiența politică a clasei muncitoare și a partidelor comuniste și muncitorești.

UMANISMUL ȘI DIFICULTĂȚILE AMBIGUITĂȚII TEORETICE

DE

OCTAVIAN CHEȚAN

Conceptul de *umanism* este, în prezent, sursa unor dispute teoretice aprinse nu numai între reprezentanții diverselor orientări filozofice, ci chiar înăuntrul principalelor curente de gîndire.

Dintr-un domeniu al dialogului competitiv, al unui larg schimb de opinii, vizînd în ansamblu recunoașterea și promovarea valorii și demnității omului, umanismul a devenit semnificantul unor înfruntări derutante pentru mulți observatori, înfruntări atribuite tot mai insistent în ultimul timp unei *crize* care ar măcina din temelii niște construcții teoretice învechite, dominate de utopism și ambiguitate. Pentru Heidegger, de pildă, diferitele umanisme ar fi irevocabil condamnate la pieire prin sufocare în vidul subiectivismului metafizic. Însăși istoria umanismului, afirmă unii gînditori, a dus la compromiterea teoretică a conceptului. De aceea, la întrebarea lui Jean Beaufret : „cum să redăm un sens cuvîntului umanism", Heidegger răspunde : „problema apare din intenția de a păstra termenul. Mă întreb dacă acest lucru este necesar", precizînd însă că „opoziția față de umanism nu pare să implice vreo justificare a inumanului",[1] ci o deschidere spre alte perspective ale omului.

Aceeași orientare critică, de astă dată în numele marxismului, o întîlnim la L. Althusser, ale cărui principii critice sintetizate în acel „antiumanism teoretic", definitoriu, după părerea sa, pentru atitudinea teoretică a marxismului față de umanismul tradițional, sînt *larg cunoscute*. Nu însă întotdeauna și *bine* cunoscute, adică nu întotdeauna însoțite de o analiză comprehensivă. Aceasta datorită, poate, tocmai notei de senzațional pe care ele o implică în mod *deliberat*. Mărturie stau, pe de o parte, sufragiile pe care le-au întrunit lucrările sale din partea unor reprezentanți ai altor curente de gîndire, iar pe de altă parte protestele vehemente cu care le-au întîmpinat unii teoreticieni marxiști, scandalizați mai mult de vocabula „antiumanism" decît de fondul problemei.

---

[1] Vezi „Revue internationale de philosophie", 1968, nr. 85—86, p. 263.

Rev. filoz., **17**, *1*, p. 97—105, București, 1970

La un prim contact cu acest termen, temerea pare total legitimă. În istoria sa zbuciumată, marxismul a avut de înfruntat de nenumărate ori, din partea detractorilor săi, cele mai infamante epitete, născocite din pasiuni (sau raţiuni) politice şi din resentimente de clasă. Cele mai multe dintre ele au primit replica decisivă a istoriei. De altfel, angajarea de fiecare dată a unor discuţii teoretice nu era nici posibilă şi nici utilă. Dintre toate însă, acuzaţia că marxismul ar ignora omul din punct de vedere teoretic şi l-ar umili din punct de vedere practic era extrem de nocivă şi viza un aspect prea vital al întregii filozofii marxiste pentru a nu primi riposte repetate şi imediate. Înşişi Marx şi Engels au precizat cu diferite prilejuri că această acuzaţie este nedreaptă, denigratoare, că ea provine fie dintr-o neînţelegere, fie dintr-o falsificare a teoriei lor. Menţionez aici doar scrisoarea lui Engels către Ernst Bloch din 1890, în care este respinsă categoric afirmaţia lui Dühring potrivit căreia în viziunea lui Marx istoria s-ar realiza automat, fără intervenţia oamenilor, prin jocul factorilor economici. Or, oamenii nu sînt simpli pioni pe tabla de şah a structurii economice a unei societăţi date. Omul este creatorul istoriei sale, şi acest principiu fundamental al marxismului îl demonstrează în epoca noastră întreaga istorie postbelică, dominată de procesul făuririi conştiente a socialismului înăuntrul a 14 ţări din trei continente. Mutaţiile adînci intervenite în viaţa economică, social-politică şi culturală a acestor ţări sînt indiscutabil legate de activitatea revoluţionară a unor mase largi, devenite conştiente de interesele lor fundamentale şi de mijloacele adecvate realizării lor.

În această ambianţă politică-ideologică, în care accentul pus pe afirmarea şi dezvoltarea personalităţii şi demnităţii umane vizează depăşirea umbrelor unui trecut nu prea îndepărtat şi consolidarea unui climat social profund democratic, enunţarea tezelor althusseriene a şocat, fireşte, prin insolitul lor. „Antiumanismul teoretic" părea să pună sub semnul întrebării însăşi atitudinea practică, social-politică a doctrinei marxiste, interesul constant şi esenţial al acestei filozofii pentru revoluţionarea şi umanizarea relaţiilor sociale, pentru realizarea plenară, multilaterală a omului.

Numeroase proteste ale unor teoreticieni marxişti le găsim angajate pe această pistă. Critica lor apără ideea unui *umanism socialist în acţiune* (idee, desigur, unanim acceptată şi promovată de gînditorii marxişti), abătînd sensul real al analizelor lui Althusser din domeniul teoriei în cel al practicii social-politice. Formularea unor probleme de tipul : „în ce fel un antiumanism, fie el şi numai teoretic — sau mai ales cel teoretic — , poate determina cu necesitate o practică social-politică profund umanistă?" vădeşte, în primul rînd, confuziile la care poate duce ambiguitatea unor concepte care se recomandă ca „teoretice". Într-adevăr, urmărirea diferitelor intervenţii în această dezbatere provoacă cititorului o impresie stranie : deşi toţi participanţii utilizează, în general, aceleaşi concepte de bază, sensul atribuit lor nu este acelaşi în toate cazurile. O ambiguitate teoretică specifică ameninţă să transforme dezbaterea într-o sumă de solilocuri cu minime punţi de legătură, iar eroul de necontestat al acestor ambiguităţi este *conceptul de umanism*, căruia o istorie de cîteva secole i-a conferit o pluralitate de sensuri nu totdeauna clar receptate de subiecţi, nici chiar atunci cînd sînt în postura de teoreticieni. Locul li se pare multora prea comun pentru a mai solicita o enunţare clară a principalelor coordonate. Şi totuşi di-

ficultăţile ne întîmpină şi ne tulbură îndată ce încercăm să operăm cu acest concept.

O schiţă sumară ne relevă următoarele :

a) O primă semnificaţie a termenului „umanism", primară sub raport cronologic, ne orientează spre un moment istoric determinat al civilizaţiei occidentale. Este aşa-numitul *sens istoric precis* al umanismului ca fapt de cultură. El este conţinut în mişcarea culturală a Renaşterii şi implică, prin motivul reîntoarcerii la modelul antic al personalităţii umane, refuzul conştient şi polemic faţă de o societate în declin, opoziţia intelectuală practică faţă de un sistem social negativ sub raportul atitudinii în problemele drepturilor şi libertăţilor individului.

Această accepţie a termenului o menţionez doar pentru exactitatea diagramei. Ea nu a fost implicată în dezbaterile contradictorii la care ne referim.

b) Umanismul semnifică, totodată, şi o anumită concepţie despre om şi omenire, o teorie filozofică care recunoaşte valoarea şi demnitatea omului, care proclamă necesitatea dezvoltării potenţelor creatoare ale individului. Este accepţia care adăposteşte cele mai variate şi diverse viziuni asupra omului — mai mult sau mai puţin elaborate teoretic —, dar ale cărei ape molcome şi căldicele au fost răscolite pînă în străfunduri de mutaţia radicală înfăptuită de marxism în toate domeniile gîndirii.

Istoria constituirii marxismului este legată nu numai de elaborarea unei noi viziuni despre societate şi om, dar şi de părăsirea unor poziţii metodologice-teoretice generale, care apăreau pînă atunci ca definitiv înscăunate în cadrele umanismului tradiţional. Este un moment istoric de răspîntie. Ceea ce timp de secole păruse limpede şi fusese, în general, unanim admis se dovedea, din perspectiva deschisă de marxism, vag şi lipsit de consistenţă teoretică, covîrşit de teleologism, dominat de interese social-politice deformatoare, neputincios în a da o explicaţie riguroasă, ştiinţifică istoriei devenirii umane.

Întregul umanism premarxist se întemeia pe o filozofie în esenţă idealistă, al cărei punct de plecare atît în concepţia asupra istoriei, cît şi în gnoseologie, estetică, etică etc. îl constituia o problematică a naturii umane înţeleasă abstract-speculativ şi anistoric. Sistemul conceptual al acestei problematici se întemeia pe postularea unei esenţe universale a omului, prezentă dintotdeauna ca atribut fundamental al indivizilor consideraţi în mod izolat. Aşa cum remarcă Althusser, erau implicate aici un empirism al subiectului şi un idealism al esenţei, sau un idealism al subiectului şi un empirism al esenţei. Aceste două ipostaze ale aceleiaşi structuri-tip caracterizează o întreagă perioadă a istoriei gîndirii sociale, politice, filozofice etc., încheiată teoretic — dacă nu şi practic — o dată cu elaborarea teoriei marxiste.

Dar discuţiile şi polemicile în legătură cu statutul umanismului, cu prezenţa sau absenţa sa în cadrul marilor curente de gîndire, şi în primul rînd în cadrul teoriei marxiste, însoţesc de la început acest proces. *Modul diferit în care diferiţi teoreticieni înţeleg depăşirea de către gîndirea marxistă al vechiului umanism, o dată cu maturizarea ei şi cu elaborarea doctrinei propriu-zise, constituie principala sursă a ambiguităţii conceptului de umanism*, care continuă să alimenteze dezbaterile contradictorii.

Indiferent dacă vom accepta sau nu tezele lui Althusser despre *ruptura epistemologică* (*la coupure épistémologique*), care intervine la un moment dat în procesul elaborării de către Marx a teoriei sale generale, marcînd trecerea de la vechiul umanism de nuanță raționalist-liberală și apoi comunitară la problematica nouă a unei explicații pentru prima dată științifice a societății și istoriei; sau dacă vom opta pentru teza cu mult mai largă audiență a lui Adam Schaff (audiență care prin ea însăși nu constituie, firește, un argument) și potrivit căreia textele din tinerețe ale lui Marx au nevoie pentru a fi înțelese nu numai de analiza surselor lor, ci în primul rînd de textele sale ulterioare, de maturitate, subliniindu-se astfel cu precădere, *continuitatea* de la o etapă la alta a operei lui Marx, și nu momentul *rupturii*; indiferent deci de sublinierea unui sau altui aspect, important este, deocamdată, să reținem acordul asupra faptului că Marx depășește problematica și sistemul conceptual al umanismului tradițional.

Care este însă rezultatul imediat al acestei depășiri?

După opinia lui Althusser, *momentul rupturii* (adică al depășirii) implică la Marx trei aspecte teoretice de nedisociat:

1. Constituirea unei *teorii a istoriei și a politicii* pe temeiul unor concepte radical noi, cum sînt conceptele de formațiune socială, forțe de producție, relații de producție, suprastructură, determinarea, în ultimă instanță, de către economie ș. a.

2. Critica radicală a *pretențiilor teoretice* ale oricărui umanism filozofic.

3. Definirea umanismului ca *ideologie*.

Marx întemeiază astfel o nouă problematică, un nou mod sistematic de a pune problemele, noi principii și o nouă metodă. Teoria materialismului istoric nu propune numai o nouă teorie a istoriei societăților, ci, totodată, în mod implicit, și o nouă filozofie. Esența omului, precizează Althusser, este respinsă ca fundament teoretic, o dată cu categoriile filozofice ale vechiului umanism. Ele sînt înlăturate atît din teoria economiei politice (mitul acelui *homo oeconomicus*, adică al individului subiect al economiei clasice), cît și din teoria istoriei (atomismul social și idealismul politico-etic), atît din morală, cît și din filozofie. „Sub raportul strict al teoriei — scrie rezumînd Althusser — se poate deci și trebuie să vorbim deschis despre un *antiumanism teoretic al lui Marx*, și să vedem în acest *antiumanism teoretic* condiția posibilității absolute (negative) a cunoașterii (pozitive) a lumii umane însăși și a transformării sale practice. Putem cunoaște ceva despre oameni numai cu condiția absolută de a reduce la cenușă mitul filozofic (teoretic) al omului. Orice gîndire care s-ar pretinde de la Marx pentru a restaura într-un fel sau altul o antropologie sau un umanism teoretic nu ar fi din punct de vedere *teoretic* decît cenușă" [2].

Cîteva precizări se impun.

Conceptul de *antiumanism teoretic*, elaborat și aplicat de Althusser pentru a caracteriza un aspect fundamental al teoriei marxiste, ar putea fi detaliat astfel:

1. El vizează, într-o primă accepție, însăși condiția de existență a teoriei marxiste în raport cu umanismul tradițional. Vocabula „*umanism*"

[2] Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, François Maspero, 1967, p. 236.

din conceptul de *antiumanism teoretic* semnifică, în primul rînd, *vechiul umanism tradiţional, vechea problematică şi vechiul sistem conceptual* al doctrinelor filozofice, politice, sociale, etice, estetice etc. premarxiste, opoziţia radicală a marxismului faţă de ele. Şi nu o opoziţie *oarecare*, proprie *oricărei* noi doctrine de acelaşi tip, ci o *opoziţie teoretică*, adică o *opoziţie bazată pe producerea de cunoştinţe teoretice*, deci pe un statut *epistemologic total diferit*, identic de astă dată cu cel al ştiinţei.

Strict sub acest aspect, conceptul de antiumanism teoretic este, după părerea mea, perfect legitim, indiferent de reverberaţiile etice pe care termenul le poartă cu sine din uzul lui comun.

2. Implicaţiile althusseriene ale conceptului de antiumanism teoretic sînt însă mult mai largi. Respingînd umanismul tradiţional, viciat de antropocentrism şi teleologism, marxismul — după Althusser — se constituie ca teorie, delimitîndu-se, în acelaşi timp, de *orice* umanism, adică recunoscîndu-se pe sine ca *teorie*, iar umanismul ca *ideologie*.

În această viziune, excesiv de schematică, după părerea mea, umanismul nu poate depăşi niciodată şi în nici un fel un statut ideologic, fiind obligat prin însuşi conceptul său la o existenţă socială necesară, dar în limitele a-teoreticului. Aceeaşi vocabulă „umanism" din conceptul de antiumanism teoretic semnifică deci, în al doilea rînd, *orice umanism*, nu numai cel tradiţional, marxismul distingîndu-se ca *realizare teoretică* de toate umanismele prezente şi viitoare. „*Antiumanismul teoretic* al lui Marx — scrie L. Althusser — nu suprimă nicidecum *existenţa* istorică a umanismului ... Antiumanismul teoretic al lui Marx recunoaşte, punîndu-l în raport cu condiţiile sale de existenţă, o necesitate a umanismului ca *ideologie*, o necesitate condiţionată" [3].

Nu vom intra aici în analiza conceptului de *ideologie*, operaţie care presupune o dezbatere amplă. Menţionez doar că, după opinia lui Althusser, este o contradicţie în termeni a vorbi despre un proces de ridicare a ideologiei la statutul unui discurs teoretic. Înţeleasă ca reflectare nu a raporturilor oamenilor cu condiţiile lor de existenţă, ci a modului în care ei *trăiesc* raportul lor cu condiţiile lor de existenţă, ideologia ar fi prin însăşi natura ei limitată la funcţii practice sociale, şi nu teoretice.

Menţinîndu-ne în cadrul sensului acordat de Althusser conceptului de ideologie (orice discuţie fiind altfel imposibilă sau, în cel mai bun caz, dominată de ambiguitate), vom remarca o singură breşă logică, semnificativă însă pentru dificultăţile teoretice pe care le antrenează.

Elaborînd teoria marxistă asupra societăţii şi istoriei, Marx a supus unui proces de transfer o temă curentă a umanismului tradiţional, deplasînd-o din domeniul ideologiei în cel al teoriei ştiinţifice (mijloacele acestui transfer fiind, după cum am mai amintit, formularea unui sistem conceptual şi a unei problematici, ambele noi, supuse rigorilor discursului teoretic). Legat de aceasta se ivesc o serie de nedumeriri. De ce acest transfer, posibil şi efectiv realizat într-un anumit domeniu, nu ar putea fi urmat de altele similare? De ce orice antropologie filozofică ar fi condamnată dinainte la eşec îndată ce ar încerca să depăşească limitele ideologicului? De ce un umanism *teoretic* ar fi în orice condiţii o contradicţie în termeni?

---

[3] *Ibidem*, p. 237.

Deocamdată, ne limităm să observăm că *conceptul de umanism*, indiferent de filozofia care-l patronează, apare la Althusser ca *prizonier al practicii ideologice*, jinduind zadarnic după orizonturile ademenitoare ale științei. Umaniste sînt *consecințele* sociale și politice practice ale teoriei marxiste aplicate la condiții sociale determinate, umanistă este în mod necesar orice politică întemeiată consecvent pe teoria marxistă, dar niciodată, precizează Althusser, însăși această teorie, care în principiul ei fundamental se opune *teoretic* oricărui umanism.

Tezele antiumanismului teoretic vizează deci :

1. Raportarea negativă la umanismul tradițional, depășit de Marx prin elaborarea teoriei materialismului istoric ;

2. Delimitarea marxismului de *orice* umanism, dihotomia presupunînd delimitarea științei de ideologie, a teoriei de practica social-politică ;

3. Respingerea oricăror pretenții teoretice ale umanismului chiar ale umanismului socialist (concept lipsit de unitate internă, după L. Althusser, datorită punerii alături a unui concept ideologic și a unui concept științific).

O ultimă observație aici. Rezultă deci că marxismul nu conține în structura sa un *umanism elaborat* sub raport *teoretic* (ci doar diferite teorii asupra umanismului) și nici o antropologie filozofică cu statut teoretic. Faptul nu constituie o lacună ce s-ar cere completată, ci o consecință necesară a esenței sale teoretice.

c) Majoritatea ripostelor întîmpinate de tezele lui Althusser aparțin unor teoreticieni marxiști, ale căror poziții critice prezintă o serie de similitudini care permit conturarea nu numai a unor opinii diferite asupra raportului dintre marxism și umanism, dar și a unei accepții diferite a conceptului de umanism.

După cum aminteam, critica lor se înscrie pe linia sublinierii transante a fondului de puternic umanism al marxismului. Antiumanismul teoretic althusserian le apare ca o ruptură, în primul rînd, a marxismului de implicațiile sale umaniste, și nu de vechiul umanism tradițional și abstract-idealist. De altfel, acest al doilea aspect al problemei este neglijat sau minimalizat. În general, toți acești oponenți refuză teza althusseriană a rupturii epistemologice, apărută, începînd din 1845, în scrierile lui Marx și semnificînd despărțirea teoretică radicală și consecvent critică de umanismul tradițional. Accentul cade pe *continuitatea* preocupărilor profund umaniste ale lui Marx, abordate treptat din perspectiva științifică înnoitoare a unei filozofii revoluționare.

Se observă însă în același timp evitarea unei dezbateri propriu-zise, teoretice a conceptelor centrale althusseriene, trecerea cu vederea mai cu seamă a tezelor lui privind statutul ideologic al umanismului. Și totuși, oricît ar părea de paradoxal, atît Althusser cît și oponenții săi cei mai radicali se întîlnesc, venind din direcții diferite, tocmai în sublinierea acestui specific al umanismului.

Refuzînd umanismului atributul de teorie, Althusser îi recunoaște existența necesară în domeniul ideologiei. Ca concept ideologic, umanismul, precizează Althusser, desemnează un ansamblu de realități existente, dar, spre deosebire de un concept științific, nu oferă mijloace pentru a le cunoaște în esența lor, ci indică în principal o anumită atitudine

față de ele, o anumită practică social-politică. Temele umanismului socialist vizează probleme sociale reale ale vieții economice, politice, ideologice privind formele de organizare a vieții sociale, libera dezvoltare a individului, respectul legalității socialiste, demnitatea persoanei etc. Dar abordarea acestor probleme reflectă în primul rînd modul în care ele sînt *trăite*, *receptate* într-un anumit moment istoric, iar ca concepte sînt utilizați nu termenii riguroși ai economiei politice ori ai socialismului științific și nici categoriile materialismului istoric, ci îndeosebi conceptele proprii unei filozofii a omului folosite de Marx în scrierile sale de tinerețe. Umanismul ține deci, cu precădere, de practica vieții social-politice.

Pe de altă parte, un cercetător prestigios al problemelor omului contemporan cum este Adam Schaff, de pildă, pornește de la teza că marxismul este un umanism, singurul umanism integral, că centrul de interes al întregului socialism este omul și problemele sale [4]. Se remarcă ușor în această abordare accentul pe aceeași *practică* a vieții social-politice, și nu pe conținutul teoretic al umanismului. A spune că marxismul este umanism înseamnă, din această perspectivă, a situa pe prim plan faptul că el este o luptă împotriva diferitelor forme de înstrăinare. Dacă pentru sofiștii greci, omul era măsura tuturor lucrurilor, pentru Marx principiul umanismului îl constituie teza : „omul este pentru om binele suprem". Acest umanism, precizează Adam Schaff, este totodată teoretic și practic. Dar sub raport teoretic el este reprezentat de fapt, după același autor, de întregul corp al teoriei marxiste. Călăuzit de principiile sale umaniste — adevăratul motor al gîndirii sale — , Marx și-a concentrat cercetările asupra vieții social-economice, urmărind cunoașterea teoretică a condițiilor care fac posibile eliberarea omului și realizarea sa plenară ca individ, ca și a condițiilor potrivnice. Astfel, umanismul marxist și-ar fi creat și ar poseda în prezent mijloacele adecvate cunoașterii și acțiunii.

Pentru Erich Fromm, problema se pune în aceeași termeni. „La Marx — scrie el —, scopul socialismului era emanciparea omului", adică transformarea condițiilor sociale care generează înstrăinarea. De aceea, în elaborarea teoriei marxiste, problematica antropologiei filozofice cedează locul teoriei sociale a omului. Umanismul este implicat în teoria marxistă[5].

Întreaga polemică desfășurată în presa marxistă din Franța în jurul problemelor ridicate de Althusser gravitează, de asemenea, în jurul sublinierii prezenței umanismului ca atitudine *practică*, susținută teoretic de întreaga doctrină marxistă, în toate domeniile vieții social-politice.

Jorge Semprun, de pildă, consideră că critica și înlăturarea de către Marx a mitului filozofic despre esența omului, a antropologiei speculative tradiționale nu ajunge la un „antiumanism teoretic", ci la *teoria și practica unui umanism real*, adică la teoria și practica eliberării reale a omului conceput ca „ansamblu al relațiilor sociale". Întregul curs al gîndirii lui Marx, încă de la primele scrieri, i se înfățișează autorului ca o permanentă aprofundare și dezvoltare a temelor „umanismului real" [6].

Accentul pe *practica social-politică* a umanismului este împins la limită de Francis Cohen, care declară textual : „umanismul marxist

[4] Adam Schaff, *Le marxisme et l'individu*, Paris, 1968.
[5] Vezi „L'Homme et la société", nr. 11/1969, p. 109.
[6] „La nouvelle critique", nr. 164, p. 32.

este mai întîi umanismul marxiștilor", iar dezbaterea asupra filozofiei omului este incompletă dacă nu înglobează această practică a marxiștilor. Întreaga teorie marxistă își propune să acționeze asupra raporturilor sociale care formează esența omului și această acțiune, călăuzită teoretic, definește umanismul marxist [7].

Ajunși în acest punct — exemplele ar putea continua — , se impun cîteva observații finale.

În mod surprinzător, nici Althusser și nici preopinenții săi amintiți nu militează pentru dezvoltarea unui umanism teoretic în cadrul filozofiei marxiste, pentru elaborarea unei teorii explicative a omului contemporan. Motivele diferă, dar rezultatul este același.

Pentru Althusser, umanismul prin însăși natura sa ar refuza un statut epistemologic propriu teoriilor științifice. El rămîne un amestec de practică social-politică trăită și reflectată. Reflectată nu în esența ei, ci în specificitatea sa, așa cum se înfățișează ea oamenilor, subiecților care o învestesc cu valori proprii în condiții istorice determinate.

Pentru alți teoreticieni marxiști, unii dintre ei critici pasionați ai lui Althusser, umanismul marxist nu ar avea nevoie de un *corpus* teoretic aparte, structurat ca disciplină filozofică cu profil propriu, întrucît întregul marxism se înfățișează ca un umanism integral, consecvent. Din această perspectivă, orice efort teoretic de elaborare a unei antropologii filozofice trezește suspiciuni, părînd a pune indirect în discuție larga respirație umanistă a întregului marxism. De fapt umanismul rămîne și de astă dată pe planul atitudinilor (practice și difuz-teoretice), lipsit de o teorie antropologică, iar ambiguitatea conceptelor utilizate se menține.

Termenul de „antiumanism teoretic", după cum am văzut, încearcă, depășindu-și primele accepții, „să legifereze" un stadiu teoretic care, după părerea mea, se cere depășit. Dacă teoria marxistă, raportată la una din sursele sale, a apărut pe plan strict *teoretic* ca un *antiumanism*, dar un *antiumanism* teoretic *generator al celui mai profund umanism* în practica vieții social-politice, în prezent problemele care confruntă socialismul cu propria sa esență umanistă impun un efort teoretic susținut pentru elaborarea unei antropologii filozofice în cadrul teoriei marxiste generale, adică a unei problematici și a unui sistem conceptual adecvat explicării riguroase a esenței umane în determinările sale bio—psiho-sociale complexe.

Nici concepte ca „umanism integral", „umanism real" și altele de același gen nu depășesc în contextele lor vag teoretice simpla funcție de semnale ale unei anumite atitudini practice sau general-teoretice. Ele nu pot să susțină singure o teorie a umanismului, ci doar să participe la acele eșafodaje dominate de verbiaj cu care unii dintre noi confundă încă dezvoltarea problemelor umanismului contemporan.

Conceptele amintite și altele propuse de diferiți teoreticieni nu pot funcționa adecvat rostului lor intenționat decît în cadrul unei teorii corespunzătoare. Dar o asemenea teorie nu există, deocamdată, în cuprinsul doctrinei marxiste decît în stare difuză, și nu, așa cum ar fi de așteptat, într-o autonomie teoretică relativă, după modelul altor discipline filo-

[7] *Ibidem*, p. 38.

zofice co-structurale marxismului. Cînd afirm, de pildă, că „marxismul este un umanism", afirm implicit că umanismul e prezent doar în stare practică — adică aplicativă, nesistematizată—, în practica teoretică a marxismului, în modul de a concepe obiectul, de a pune problemele, de a le trata și rezolva. Iar sistematizarea lui teoretică nu e o simplă operație secundară, de extragere a unor rînduri de text sau a unor citate mai semnificative pentru a le comenta și ordona apoi într-o suită logică oarecare, ci presupune o muncă teoretică asiduă de *elaborare teoretică*. Este singurul remediu pentru a depăși faza unui umanism covîrșit de vorbe frumoase, de elogii emoționante, de profesiuni de credință, dar inconsistent din punct de vedere teoretic. Drumul, după cum am încercat să arăt, presupune, după părerea mea, o limpezire a conceptelor, a problematicii și, poate, în aceeași măsură, o largă colaborare a teoreticienilor marxiști într-un climat de încredere reciprocă.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

TEXTE INEDITE

SCRISOAREA LUI DIMITRIE CANTEMIR CĂTRE CONTELE GOLOVKIN

Publicăm, pentru prima oară în traducere românească, scrisoarea lui Dimitrie Cantemir către contele Gavriil Golovkin, denumită şi *scrisoarea despre conştiinţă*. Marele cărturar român abordează în această epistolă o problemă filozofică importantă — aceea a definirii conştiinţei morale. În fond, este vorba de o scurtă scriere filozofică, redactată după moda vremii respective, sub formă de epistolă şi circulînd ca atare în cîteva copii manuscrise. Ea a fost publicată în limba rusă, la Moscova, abia în anul 1909, de către Andrei Titov [1], la aproape două secole după ce a fost scrisă. Întrucît nu s-au semnalat variante ale scrisorii în alte limbi, se presupune că a fost redactată de către autor chiar în limba rusă. Andrei Titov a însoţit scrisoarea cu o scurtă notă introductivă referitoare la conţinutul colecţiei în care a găsit-o, făcînd următoarele precizări în legătură cu epistola lui Cantemir: „Această scrisoare se află în colecţia de manuscrise a Arhivei Sf. Sinod. Ea se găseşte în colecţia nr. 4004, *in octavo*, fila a 40-a, pe foaia 102, scrisă cu semicursivele secolului al XVIII-lea, cu nota ieromonahului Ilarion, constructor din Konev. Nici în Pekarski (*Ştiinţa şi literatura în Rusia în timpul lui Petru cel Mare*, vol. I, p. 243), nici în alte bibliografii nu este menţionată această scrisoare". Epistola lui Cantemir nu poartă dată, dar, aşa cum remarca P. P. Panaitescu [2], este foarte probabil că a fost scrisă în anii 1721 — 1722, cînd învăţatul moldovean era membru al senatului imperial la Sankt Petersburg, în care calitate avea printre colegii săi pe contele Gavriil Golovkin, personalitate bine cunoscută în epocă prin funcţiile sale la curtea ţarului Petru cel Mare (vistiernic, cancelar etc.).

Conţinutul principal al scrisorii lui Cantemir îl constituie definirea conştiinţei. După o scurtă introducere plină de amabilităţi la adresa bătrî-

[1] Andrei Titov, *Pismo kniazia Dimitriia Kantemira k grafu Gavriilu Golovkinu*, în „Citeniia v imperatorskom obşcestve istorii i drevnostei rossiiskih", Moscova, 1909, p. 25—27. Fotocopia scrisorii ne-a fost pusă la dispoziţie de Biblioteca „V. I. Lenin" din Moscova.

[2] P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viaţa şi Opera*, Bucureşti, Edit. Academiei 1958, p. 209.

nului conte Golovkin — amabilități specifice stilului epistolar al învățaților vremii —, Cantemir încearcă să răspundă la întrebarea pusă cîndva de acesta : ce este conștiința ? Și o face în maniera unui cărturar umanist, prin ample și erudite referiri la autoritățile în problemă, începînd cu teologii dogmatici și continuînd cu filozofii și scriitorii antici. Precizăm că Dimitrie Cantemir se ocupă în această scrisoare de interpretarea, „tîlcuirea", conștiinței morale (*sovest'*), făcînd o serie de distincții între ceea ce am putea numi astăzi conștiința morală și conștiința psihologică, între conștiința morală și cunoștință (*znanie*), deosebind conștiința bună de conștiința rea. El nu caută pur și simplu să reproducă în scrisoare conținutul dogmelor creștin-ortodoxe, ci, fără a se depărta de spiritul general al moralei creștine, vine cu interpretări proprii.

Ca gînditor umanist, Cantemir îl citează pe Seneca, face referiri la *Apoftegmele* lui Plutarh, dă citate după *Biblia Vulgata*, manifestă o anume independență față de biserica ortodoxă în alegerea autorităților teologice pe care le citează și față de biserică în general, atunci cînd își asumă libertatea de a propune definiții ale conștiinței care îl depărtează de dogmele acesteia (conștiința nu este nici înger, nici diavol, ci cunoștința inimii etc.).

Scrisoarea despre conștiință demonstrează, cum s-a remarcat, continuitatea preocupărilor lui Cantemir pentru problemele de etică și atestă puternicele note umaniste ale gîndirii sale. Faptul că această scurtă scriere filozofică nu a fost publicată pînă în prezent în limba română a făcut ca ea să nu poată fi utilizată de specialiști în lucrările lor. Primul care a folosit-o, la noi, a fost un istoric, P. P. Panaitescu, în lucrarea citată, dar unele din relatările sale nefiind destul de clare, au putut da naștere unor inexactități (cum ar fi, de exemplu, aceea din monografia închinată de Dan Bădărău lui Cantemir, unde se afirmă, la pagina 205, că scrisoarea despre conștiință conține citate în limba latină).

Prin publicarea ei în limba română, *Scrisoarea lui Dimitrie Cantemir către contele Golovkin* va putea fi mai bine apreciată, mai ales de cei ce se ocupă de filozofia marelui cărturar român, se vor putea defini mai bine caracteristicile gîndirii sale în ultima perioadă a vieții.

NICOLAE GOGONEAȚĂ

Serenissimului conte Gavriil Golovkin, Dimitrie Cantemir îi urează sănătate.

Știu și este cunoscut, serenissime conte, cît de binevoitor ești față de mine, căci niciodată nu ai încetat de a mă încuraja prin tot ce este mai bun și mai cinstit, ca și prin imboldurile virtuților (de care tainița conștiinței tale curate abundă cu îndestulare), și niciodată nu ai încetat de a mă stimula pe mine, un leneș de totdeauna cînd e vorba de a începe și de a înfăptui vre-o treabă, lucru pentru care mulțumiri nesfîrșite sînt dator să-ți aduc cu bună plăcere. Îți spun : inima unui bărbat bun și drept este asemenea semănătorului, pe care ni-l înfățișează Dumnezeu Mîntuitorul în parabola sa și care arunca pretutindeni semințele, și dacă mi se va întîmpla să fiu pămînt spinos și pietros, apoi tu din partea ta ai făcut totul și vina va fi numai a mea. Dacă însă în urma faptelor tale mintea mea neroditoare va aduce vre-un rod, Dumnezeu îți va înapoia însutit, iar eu atît cît voi putea.

Nu de mult mi-ai pus o întrebare grea şi vrednică de ştiinţă [1]: ce este aceea care la om se numeşte conştiinţă? Pentru a te satisface şi încă mai mult a mă supune dorinţei tale, în măsura în care puterile mele slabe mă vor sluji, încep a o tîlcui pe scurt, iară serviciul meu să-l primeşti aşa cum eşti tu, adică cu inima bună şi blîndă.

Ce este conştiinţa?

1. Conştiinţa, după judecata teologilor dogmatici, este de două feluri: una, în limba greacă se numeşte *sinidisis* (conştiinţă), iar cealaltă *sintirisis* — adică păstrarea judecăţii. Conştiinţa nu este nici o putere sufletească, nu este nici o calitate, nu este nici ceva ce se deosebeşte de suflet, ci este o acţiune simplă a cunoştinţei, adică atunci cînd omul îşi aduce în memorie (care este o putere sufletească) fapte săvîrşite de el, fie bune şi cinstite, fie rele şi necinstite. Sintirisis este păstrarea judecăţii în lucruri înfăptuite cu bunătate, pentru că este raţiunea naturală. Din care cauză conştiinţa se descrie succint în societate în modul următor: conştiinţa este cunoştinţa inimii. Inima se cunoaşte pe ea prin ea însăşi, dar cunoaşte şi multe altele. Cînd se cunoaşte pe ea însăşi se numeşte propriu-zis conştiinţă, cînd în afară de cunoaşterea sa mai cunoaşte altceva, atunci se numeşte cunoştinţă.

2. Iarăşi, conştiinţa se numeşte bună sau rea. Cea bună este ca o regulă şi o lege oarecare, care se află în mintea omenească, adică atunci cînd omul îşi aduce aminte că nu s-a gîndit la altceva, şi nici nu a făcut altceva, ci tocmai ceea ce i-a cerut dreapta raţiune. Conştiinţa rea este atunci cînd îşi aminteşte că nu a făcut ceea ce i-a poruncit dreapta raţiune, ci voinţa perversă şi neînfrînată.

3. Iarăşi, conştiinţa, în sens metaforic, este ca un martor şi o mărturie de lucruri, săvîrşite de raţiune şi voinţă. Căci cînd raţiunea dreaptă şi sănătoasă îi reproşează voinţei că a făcut sau a vrut să făptuiască ceva nedrept, atunci conştiinţa apare în loc de martor şi de mărturie nemincinoasă, ţinînd partea raţiunii, denunţă răutatea voinţei şi o ameninţă că are să fie condamnată pentru răul săvîrşit.

Ceea ce preaînţeleptul Solomon afirmă (*Înţelepciunea lui Solomon*, capitolul 17, versetul 10, după Biblia ce se numeşte Vulgata), spunînd: „Fiindcă răutatea inimii e plină de temere ca una ce se ştie vinovată şi mustrată ea de sine însăşi, ea îşi vede mărită nenorocirea" [2].

Acelaşi lucru îl afirmă Sf. Ambrozie (în cartea despre slujbe), spunînd: dacă ai conştiinţa curată, nu trebuie să te supere clevetirile mincinoase, nici să te gîndeşti la ele, fiindcă în vorbirea de rău străină este mai multă povară decît în mărturisirea proprie, adică în cunoştinţa inimii. La fel vorbeşte Grigorie în omilia a 5-a despre Iezechil: în totul despre ceea ce se vorbeşte, totdeauna trebuie să ne adresăm tainic minţii noastre şi celui mai lăuntric martor, şi să căutăm (conştiinţa) judecător.

Ce foloseşte dacă toţi laudă, iar conştiinţa acuză, sau ce poate dăuna dacă toţi hulesc şi numai conştiinţa apără? Conştiinţa, prin urmare (după cum afirmă alţii), înseamnă o mie de martori. Marea putere a conştiinţei constă în două laturi: ea este măsurătoarea virtuţilor noastre şi a bunătă-

[1] În original se foloseşte cuvîntul *znanie* — ştiinţă, cunoştinţă.

[2] În original, acest verset e dat în limba rusă. Pentru echivalentul românesc am folosit ultima ediţie a *Bibliei*: *Biblia sau sfînta scriptură*, Bucureşti, Institutul biblic şi de misiune ortodoxă al Bisericii ortodoxe române, 1968.

ţii noastre, ea este prigonitoarea şi pedepsitoarea faptelor rele. Ea fiind totodată judecător, nici un răufăcător nu se poate elibera de ea, iar cine este bun după mărturisirea conştiinţei, duce o viaţă fără de tristeţe şi fericită.

4. Sfîntul Ioan Gură de Aur (în omilia consacrată psalmului al 50-lea) numeşte conştiinţa o carte în care se scriu păcatele din fiecare zi. Tot în aceeaşi omilie, în altă parte, aseamănă conştiinţa cu un tezaur divin, spunînd : tezaurul este al Cesarului, iar tezaurul lui Dumnezeu este omul. În minereurile turnate (aur, argint etc.) se vede Cesarul, în oameni Dumnezeu se cunoaşte. De aceea daţi Cesarului bogăţiile, iar pentru Dumnezeu păstraţi numai conştiinţa voastră. La toate acestea Gugon (în cartea despre prietenie, cap. 9) face o prea potrivită şi prea cuviincioasă adăogire, spunînd : conştiinţa este titlul pietăţii, templul lui Solomon, lăcaşul binecuvîntării, grădină a deliciilor, închinăciune de aur, bucuria îngerilor, chivotul testamentului, tezaurul împărătesc, curtea lui Dumnezeu, lăcaşul Sfîntului Duh, cartea sigilată şi închisă care urmează să fie deschisă în ziua judecăţii.

Din toate acestea, serenissime conte, este vădit că conştiinţa umană nu este o fiinţă deosebită şi diferită de om. Dacă este bună — ea nu este înger, dacă este rea — nu este diavol, ci este cunoaşterea simplă a inimii, care din acţiunile anterioare ajunge la o concluzie şi arată că una este bună, alta este rea, ca dintr-o carte curată şi scrisă cu grijă, prin puterea ţinerii de minte a sufletului, socotind în faţa ochilor minţii şi raţiunii, dovedeşte fără încetare şi neabătut că ceea ce este bine nu se cuvine a fi părăsit, iar ceea ce este rău nu se cuvine a dori, necum a săvîrşi. Şi astfel din conştiinţa rea se naşte teama şi frica, ca un vierme neadormit şi în mod puternic, ca să mă exprim aşa, devorează sufletul. Şi un astfel de chin niciodată nu încetează şi nu se poate micşora decît în caz de pocăinţă pentru cele săvîrşite sau de restituire a celor ce nu se cuvenea să fie luate. Ca exemplu îţi voi povesti o istorioară foarte amuzantă. Un filozof pitagorician, cumpărînd de la un cismar nişte cisme şi neavînd cu sine bani pregătiţi, l-a rugat să-l aştepte cu plata pînă în ziua următoare. Venind a doua zi dimineaţa să plătească datoria, a aflat că cismarul acela a murit, iar el nu a amintit nimic despre bani; şi bucurîndu-se de profitul întîmplat s-a întors acasă cu banii, însă neavînd linişte din partea conştiinţei pentru păcatul făcut, luînd banii s-a dus la casa cismarului şi acolo i-a azvîrlit, spunînd: „Pentru tine trăieşte acela care pentru alţii este mort". Şi astfel şi-a eliberat sufletul de conştiinţa celor săvîrşite.

Conştiinţa bună, dimpotrivă, se află întotdeauna în bucurie şi, precum spunea Seneca (în epistole, 93), mereu se arată şi doreşte să fie văzută. Deoarece cine are conştiinţa curată şi nepătată, de nimic nu se teme şi nu se ruşinează, or, netemîndu-se şi nerupinîndu-se, nu se străduieşte să ascundă nimic. Un exemplu în acest sens ne dă cetăţeanul roman Iulius Drusus (*Apoftegme*, în cartea a 6-a) : interiorul camerei sale se vedea de către vecini din mai multe părţi. Un arhitect a promis să îndrepte acest defect pentru 5 talanţi şi să facă astfel ca nimeni din nici o parte să nu poată vedea cele din camera sa. Atunci Drusus a cuvîntat : „Îţi dau zece dacă vei construi casa mea în aşa fel încît ochii să vadă din toate părţile ce este în ea, ca nu numai vecinii, ci şi toţi cetăţenii să poată vedea cum se trăieşte în casa mea".

Acestea dară, cu privire la conştiinţă, ţie, domnul meu, pe scurt, ţi-am putut prezenta. Să trăieşti !

Чтенія въ императорскомъ обществѣ
Исторіи и Древностей Россійскихъ
Москва 1909

7.—Письмо князя Дмитрія Кантемира къ графу Гавріилу Головкину.

Это письмо находится въ собраніи рукописей Архива Св. Синода. Оно помѣщено на л. 40 Сборника № 4004, въ 8-ку, на 102 л., писаннаго полууставомъ XVIII в., съ записью коневскаго строителя, іеромонаха Иларіона. Ни у Пекарскаго (Наука и литература въ Россіи при Петрѣ Великомъ, т. I, стр. 243), ни въ другихъ библіографіяхъ объ этомъ письмѣ не упоминается. Въ этомъ же сборникѣ, между прочимъ, есть посланіе великаго старца киръ-аввы, архимандрита Паисія молдовлахійскаго, жившаго въ Драгомирихъ монастырехъ, ко іерею Димитрію 1766 г. Надписаніе: „Авраамскихъ дѣлъ подражателю, заповѣдей Божіихъ усердному дѣятелю, моему вседжражайшему другу, господину отцу Димитрію, іерею о Господѣ, радоватися". Въ концѣ этого посланія скорописью запись: „Сего посланія писатель, молдовлахійскихъ, нѣмецкихъ и прочихъ монастырей архимандритъ, великій старецъ, схимонахъ Паисій Велосковскій, скончался 1794 года, ноября 15 дня и погребенъ. Онъ былъ города Полтавы протоіерейскій сынъ, и бывъ купно во училищѣ съ Димитріемъ, потомъ сдѣланнымъ іереемъ, пишетъ къ нему, яко другу своему, сіе посланіе въ городъ Полтаву изъ монастыря Драгомирна, гдѣ прежде пребываніе свое имѣлъ, какъ я о семъ слышалъ".

Остальная часть сборника состоитъ изъ сочиненій св. Димитрія и аввы Ѳалласія Ливійскаго и Африканскаго о любви и воздержаніи, и выписки „отъ старчества".

Сіятельнѣйшему графу Гавріилу Головкину Димитрій Кантемиръ—здравія.

Зная извѣстно, сіятельнѣйшій графе, тебе въ таковомъ ко мнѣ быти благопріятствѣ, яко лучшимъ и честнѣйшимъ поощряти мене николиже престаеши, и бодцами добродѣтелей (ими же хранилище чистыя совѣсти твоея предовольно изобилуетъ), аки лѣниваго всегда къ начатію и исполненію нѣкоего дѣла, возбуждати мене не оставляеши, за что безконечная благодаренія отдавати тебѣ должно мене быти доброхотно. Сказую: благого бо и праведнаго мужа сердце подобно есть сѣятелю, котораго Господь Спаситель во своей притчи приводитъ, вездѣ сѣмена своя мещущаго, и аще случится мнѣ быти землею тернистою и каменистою, ты тебѣ уже довле сотворилъ еси, на мнѣ же только винность пребудетъ. Аще ли же отъ твоего дѣланія неплодный мой умъ нѣкій плодъ принесетъ, Богъ тебѣ воздастъ сторично, а я—елико возмогу.

Недавно предложилъ ми еси нарядный купно же и знанія достойный вопросъ: что есть оное, еже въ человѣцѣ совѣсть называется? Для довлесотворенія убо, паче же для повиновенія желанію твоему, елико мнѣ слабыя послужиша силы, ее приступаю вкратцѣ истолковати, ты же услугу мою тѣмъ, въ немъ же состоиши, то есть благимъ и кроткимъ пріими сердцемъ.

Что есть совѣсть?

1. Совѣсть, по рассужденію догматическихъ богослововъ, двоякая есть: и едина убо, яже греческимъ нарѣчіемъ сообственно называется, синдиэисъ (совѣсть), другая же синтирисисъ, то-есть соблюденіе суда (разсужденія). Паки, совѣсть никое сила душевная есть, якоже нѣкоторые, никое что отличное отъ души, но есть простое дѣйство знанія, то-есть, егда человѣкъ въ памяти (яже есть сила душевная) заповѣдь вещи, отъ себе содѣланныя, хотя онаа блага и честная суть, хотя злыя и безчестныя. Синтирисисъ же есть судъ (разсужденіе) соблюденіе изъ вещехъ, добрѣ содѣланныхъ, еже есть разума естественнаго. Чего ради совѣсть въ обществѣ такою нарицаѣ описуется: совѣсть есть знаніе сердца. Сердце бо и себе своимъ ея знаніемъ вѣсть и инѣхъ многихъ. Егда убо познаваетъ себе, называется способственно совѣсть, егда же кроѣ себе инаа познаваетъ, тогда называется знаніе.

2. Паки, совѣсть оно благая, оно злая нарицается. Благая убо есть яко правило и законъ нѣкій, въ разумѣ человѣческомъ сѣдящій, то-есть, егда человѣкъ въ памяти приходитъ, яко ничто же ино помыслилъ, никое содѣлалъ, токмо то, что нравый требо(ва)ше разумъ. Злая же совѣсть есть, егда памятствуетъ себе не сотворша, еже нравый разумъ желаше, но еже разращенная и необузданная представляше воля.

3. Паки, совѣсть метафорическимъ именемъ есть яко свидѣтель и свидѣтельство вещей, отъ разума и воли содѣланныхъ. Якоже егда нравый и здравый разумъ увѣритъ волю, яко нѣчто исправедно содѣлала или учинить хотѣла, тогда совѣсть приступаетъ вмѣсто свидѣтеля и свидѣтельства полезнаго, яже страну разума держащи, обличаетъ злость воли и грозитъ ей, яко за сдѣланное зло осуждена быть имѣетъ.

Что премудрѣйшій Соломонъ утверждаетъ (Премудрости, гл. 17, стихъ 10, по Библіи, Вульгата зовомой) глаголя: „Часть предаряю злѣйшая сопротивляющейся совѣсти: болѣзненно бо суди (совѣстя) лукавство, дасть свидѣтельство осужденія осужденное. Всегда бо предвозпріемлетъ лютая смущенная совѣсть".

Тожде утверждаетъ святый Амвросій (въ книгѣ о службахъ) глаголя: иже добрѣ совѣсть себе, ложными не имать раздражатися доглядѣніями, никое помышляти, яко болѣе тягости есть въ чуждомъ злорѣчіи, нежели въ своемъ свидѣтельствѣ, то-есть въ знаніи сердца. Подобная симъ глаголетъ Григорій въ бесѣдѣ 5-й на Іезекіиля: во всемъ, еже глаголемъ, всегда тайно прибѣгати должествуемъ къ уму и внутренѣйшему свидѣтелю, и (совѣсть) судію всегда.

Что бо пользуетъ, аще всѣ хвалятъ, а совѣсть обличаетъ, или что вредити можетъ, аще всѣ хулятъ, а единѣ совѣсть защищаетъ? Совѣсть убо (якоже другій утверждаетъ)—тысяща свидѣтелей. Всѣя силы совѣсти есть на обѣ страны: онѣ бо есть добродѣтелей наученъ и похвалы нравительница, онѣ есть злочинствъ прогнѣвительница и казнительница. Ей же судія сущей, никто же злодѣйствующій спобѣждается, а иже добрѣ есть по свидѣтелству совѣсти, жизнь проводитъ безпечальную и блаженную.

4. Святый Златоустый совѣсть нарицаетъ (въ бесѣдѣ на псаломъ 50-й) книгою, въ ней же повседневные грѣхи написуются. И той же индѣ совѣсть уподобляетъ златницѣ божественной, глаголя: златница есть кесарева, златица же Божія—человѣкъ. Въ рудолитныхъ (то-есть златѣ, сребрѣ и проч.) кесарь зрится, въ человѣцѣхъ же Богъ познавается. Того ради богатствавша дадите кесареви, Богу же токмо совѣсти вашея память соблюдите. Къ симъ изряднѣйшая и приличнѣйшая присовокупляетъ Гугонъ (въ книгѣ о дружествѣ, гл. 9), глаголя: совѣсть есть титла благочестія, храмъ Соломоновъ, соло благословенія, садъ сладостей, восклоненіе златое, радованіе ангеловъ, ковчегъ завѣта, сокровище царское, дворъ Божій, жилище Духа Святаго, книга запечатлѣнная и заключенная, и въ день суда отверзтися имущая.

Отъ сихъ убо, сіятельнѣйшій графе, явно показуется, яко совѣсть человѣческая нѣсть какое-либо особливое и различное отъ человѣка существо. Аще благая—не ангелъ, аще злая—не діаволъ, но есть простое сердца знаніе, которое отъ предварившихъ дѣйствъ словопоказательно заключаетъ и изъявляетъ сія благая быти, оная же злая, и та аки изъ чистыя и тщательно написанныя книги, чрезъ памятствовательную души силу, предъ очеса ума и разума полагая, непрестанно и неотступно доводитъ, яко сіе благое не подобаше оставити, и сего злаго не подобаше хотѣти, не токмо сотворити. И тако отъ злыя совѣсти родится боязнь и страхъ, яко червь неусыпающій, всегда же изряднѣйше, да тако реку, души снѣдающій. И сицевое мученіе николиже престати или умалитися можетъ, развѣ или о содѣянномъ покается, или возвратитъ то, еже не подобаше восхитити. Въ прикладъ приведу тебѣ забавнѣйшую исторійку. Нѣкто пиѳагорскій философъ, купивъ отъ сапожника сапоги и не имѣя при себѣ въ готовности денегъ, просилъ, дабы до утрешняго подождалъ дня. Пришедъ же наутріе воздати должное, слыша онаго сапожника уже умерша, о деньгахъ убо ничто же припомянувъ; паче же радуяся о прилучившейся корысти, паки въ домъ свой оныя отнесе, но не имѣя отъ совѣсти о содѣянномъ грѣсѣ покоя, взявъ деньги, въ сапожниковъ домъ пойде, и тамо ихъ повергши, рече: „Тебѣ живетъ, который другимъ умре". И тако душу отъ совѣсти содѣланнаго свободилъ. Благая же совѣсть вопреки всегда въ радости пребываетъ, и якоже Сенека (въ эпистоліи, 93) глаголетъ, всегда являтися и зрима быти хощетъ. Иже бо чистую и нескверную имать совѣсть, ничесоже боится, ниже стыдится, не бояйся же и не стыдяйся, ничесоже утаевати тщится. Чего прикладъ даетъ намъ Іулій Друзъ, римлянинъ (Апофтегматовъ въ книгѣ 6), въ его же храмины отъ многихъ странъ сосѣдемъ видно бяше. Сей вредъ архитектъ нѣкій за пять талентовъ обѣщашеся починити и сдѣлать такъ, дабы ни едина сторона такова была, отъ которой бы въ храмины его инымъ видно было. Тогда Друзъ рече: „Десять дамъ, аще домъ мой тако устроиши, дабы отвсюду всѣхъ очесамъ въ него видно было, чтобъ не токмо сосѣди, но и всѣ граждане видѣти могли, какъ живется въ домѣ моемъ". И сія убо, яже о совѣсти тебѣ, господине мой, вкратцѣ могъ предложить. Здравствуй!

Сообщилъ Дѣйствительный Членъ **Андрей Титовъ**.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

O nouă teorie dialectică a fenomenelor biologice

După ce, timp de un deceniu, I. Peatnițchi a prezentat, în diverse comunicări, articole şi studii, observaţii şi sugestii interesante privind dialectica şi metodologia studierii fenomenelor biologice, iată-ne în faţa unui volum în care ideile sale sînt sistematizate şi dezvoltate, în care concepţia sa s-a maturizat, devenind o adevărată teorie despre viaţă[1]. I. Peatnițchi şi-a propus, aparent, să valorifice, în profitul practicii medicale şi agricole, un concept care — pînă azi — nu a avut un statut ştiinţific demn de încredere : conceptul de *vitalitate*. Examinînd critic ceea ce s-a spus pînă acum cu privire la acest concept, încercînd să-l fundamenteze cu cît mai multă rigoare, autorul s-a văzut silit să ia atitudine în marile probleme ale biologiei şi chiar în marile probleme ale dialecticii. Ne întîlnim, de aceea, cu o concepţie despre organism, cu o viziune destul de personală asupra reglărilor, asupra sexualităţii, asupra bioritmurilor, asupra îmbătrînirii, cu nenumărate reconsiderări ale unor date *sub specie evolutionis*, în sfîrşit cu o expunere de morfofiziologie, genetică şi filogenie — în termeni „informaţionali".

Am putea spune că lucrarea pe care o comentăm este un susţinut efort de concretizare *corectă* a metodologiei dialectice marxiste în problemele biologiei; subliniem că asemenea eforturi sînt imperios necesare în acest domeniu care a avut mult de suferit de pe urma interpretărilor dogmatice, de pe urma pseudoexplicaţiilor verbale, de pe urma „fetişismului cuvintelor". Ascuţişul criticii lui I. Peatnițchi se îndreaptă împotriva acelora care, sesizînd importanţa noţiunii de vitalitate, au compromis-o în ochii biologilor şi medicilor, prin prezentarea ei unilaterală, rigidă şi lipsită de fundamentul ştiinţific necesar. „Punctul de plecare" al lui I. Peatnițchi este teoria vitalităţii, aşa cum a fost expusă în lucrările lui T. D. Lîsenko şi ale unor discipoli ai acestuia, grup care se pretindea monopolizatorul moştenirii ştiinţifice a lui Ch. Darwin. Este nu numai un „punct de plecare" în arhitectonica cărţii, ci un „punct de plecare" şi în biografia intelectuală a autorului, aşa cum ne arată observarea cronologică a lucrărilor sale din aceşti zece ani. Adîncind studiul problemei cu spirit critic şi folosind un vast material bibliografic, I. Peatnițchi s-a depărtat treptat de ideile lui T. D. Lîsenko; această evoluţie a gîndirii sale a fost realmente dialectică, lucrarea de faţă conţinînd o virulentă critică la adresa agrobiologului citat. Este, credem, şi o expresie a „resentimentului" faţă de cel care, nu numai din neîndemînare ci şi din abatere faţă de adevăratul spirit ştiinţific, a creat rezerve nejustificate faţă de un concept de mare utilitate teoretică şi practică (concep-

[1] I. Peatnițchi, *Dialectica vitalităţii organismelor*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1969, 350 p.

tul de vitalitate). Reacţia faţă de dogmatismul şi caracterul neclar ori vetust al tezelor lui T. D. Lîsenko s-a extins însă nejustificat şi faţă de „sîmburele raţional" al acestora.

I. Peatnîţchi înţelege prin *viabilitate* capacitatea de a manifesta însuşirile vieţii, sau viaţa minimă „la limita inferioară" a posibilităţilor sale, iar prin *vitalitate* viaţa viguroasă, privită ca performanţă. Dintr-o dată ne găsim în faţa depăşirii dihotomiei „viu-neviu", prin introducerea termenului „viabil", introducere necesară ţinînd seama, de exemplu, de fenomenele de anabioză, de viaţă latentă, de viaţă „suspendată" (la temperaturi foarte scăzute, de pildă). Important de reţinut este faptul că autorul leagă viabilitatea de organizarea structurală, de *structura specifică* a sistemului viu, prin structură materială înţelegînd aspectele „morfologice" (la toate nivelele de organizare, inclusiv la nivelul ultramicroscopic, explorat de biologia moleculară). Găsim în lucrare pagini bine scrise de apărare a tezei importanţei structurii, de combatere a fiziologismului *à outrance* şi a concepţiilor de tip energetist.

În ce priveşte *criteriologia* vitalităţii, I. Peatnîţchi refuză să admită un criteriu global şi un criteriu unic şi arată de ce. Cercetînd „ideea de vitalitate la nivelul concretului logic" (în partea a II-a a lucrării, parte care cuprinde numărul cel mai mare de pagini), autorul deosebeşte : a) vitalitate-grad şi vitalitate-formă ; b) vitalitate vegetativă şi vitalitate de relaţie ; c) vitalitate în raport cu mediul favorabil şi cu mediul ostil ; d) vitalitate în raport cu statica şi dinamica sistemului viu. Desigur, este necesar să nu confundăm *gradul* de vitalitate cu *forma* de vitalitate şi, totodată, să ne dăm seama de raporturile care există între aceste aspecte ; dar aceasta presupune, între altele, o subtilă examinare a legăturilor dintre cantitate şi calitate, dintre *intensiv* şi *extensiv* — analiză, după părerea noastră, realizată satisfăcător în paginile lucrării. Între contribuţia vieţii vegetative şi contribuţia vieţii de relaţie la asigurarea supravieţuirii, rezistenţei, prestaţiei, perpetuării etc. există de asemenea legături care se schimbă nu numai în cursul ontogenezei şi al filogenezei, dar şi în situaţiile morbide ; înţelegerea lor adecvată este, de aceea, necesară *şi ca* înarmare teoretică a practicii medicale. Spre deosebire de T. D. Lîsenko, care — dintr-o optică deformată de botanist agronom — credea că vitalitatea se manifestă mai ales în condiţiile unui mediu favorabil, *medicul* I. Peatnîţchi pune accentul pe ceea ce face *să se manifeste*, actualizează, mobilizează forţele, potenţialităţile, capacităţile : mediul ostil, condiţiile improprii de viaţă. Este capitală izolarea celor două „tipuri" de vitalitate — *tipul tolerant* (suplu) şi *tipul compensant* (ferm) şi examinarea *dialectică* a valorii lor adaptative. În fond, lucrarea lui I. Peatnîţchi conţine, între altele, şi o teorie a filogenezei, fiziologiei şi patologiei adaptării. Ea arată avantajele şi dezavantajele fiecărei modalităţi de „echilibrare" a influenţelor mediului, acordă importanţa cuvenită modalităţilor specifice şi celor nespecifice, regresiunii de la o modalitate mai evoluată la o modalitate mai primitivă etc.

Ceea ce medicul numeşte o „noxă" are o semnificaţie complexă pentru organismul viu. Viziunea autorului este *dialectică* în sensul celor mai bune tradiţii ale acestui cuvînt : contradicţia este nu numai o fatalitate inevitabilă, ci o necesitate — fundament al mişcării şi deci al existenţei (nu numai al *evoluţiei*, ci şi al persistenţei, al *conservării*). De aceea I. Peatnîţchi respinge interpretările care văd în relaţiile organism-mediu, relaţii „roze" şi „mieroase". Termodinamica ne învaţă că mediul — deşi alimentează organismul — tinde să-l antreneze în torentul entropiei crescînde, adică spre dezorganizare şi spre moarte. Orice „noxă" este o acutizare a acestei situaţii contradictorii. Dar la orice noxă organismul însuşi răspunde (ripostează) printr-o moderată dezorganizare, printr-o limitată (şi controlată) creştere a entropiei, pentru ca — într-o a doua fază — să „utilizeze" efectele acestei limitate şi moderate dezorganizări (de diferenţiere, eliberare de energie, despecificizare a reacţiilor) în scopul conservării ipsi-identităţii, *învingerii* factorului perturbant. Mai mult încă : ca automat cibernetic, organismul are capacitatea de *suprareglare* (cf. p. 229 şi urm.), capacitatea de a „trece" peste nivelul iniţial, în cazul

restabilirii echilibrului dinamic; cu alte cuvinte, acţiunile „moderat entropizante" permit sistemului viu,, să crească", să se dezvolte, să se fortifice. De aici corolarele practice (am zice: optimiste) ale unei astfel de concluzii: nu cocoloşirea, ci „călirea". Cu precizarea că prin confruntare cu factori nocivi (bineînţeles, între anumite limite: *est modus in rebus*!) nu se antrenează numai mecanismele de reglare *compensante*, ci se lărgeşte şi se adînceşte şi *toleranţa*. Experimente personale îi arată autorului că supunerea la anoxie poate creşte longevitatea animalelor: anoxia însă — aşa cum susţine I. Peatnîţchi — nu este o „oarecare" situaţie carenţială, căci oxigenul are o *anumită* semnificaţie biologică, care se cere a fi descifrată, în legătură cu diversele modalităţi ale vitalităţii. În paginile corespunzătoare, I. Peatnîţchi „se coboară" în discuţii biofizice şi biochimice, aşa cum este obligat să procedeze un biolog contemporan. O altă situaţie carenţială de adîncă semnificaţie biologică este suspendarea alimentaţiei (postul); în legătură cu acest aspect, I. Peatnîţchi consemnează date şi observaţii de real interes fiziologic şi medical. O situaţie larg exploatată în igienă şi în medicina terapeutică — „efortul" fizic, activitatea musculară — este reexaminată de autor într-o perspectivă nouă şi foarte instructivă.

O valoare aparte are capitolul care discută vitalitatea în raport cu statica şi cu dinamica sistemului viu. Afirmăm aceasta, deoarece dialectica este o metodologie a cercetării *mişcării*; I. Peatnîţchi arată că, uneori, dialectica este privită ca o *apologie* a mişcării, ca o interpretare „mobilistă", care duce la pierderea din vedere a momentului conservării. În biologie, asemenea erori sînt grave. Pentru T. D. Lîsenko, contradicţia metabolică devine izvorul evoluţiei filogenetice! I. Peatnîţchi demonstrează, dimpotrivă, că marele dinamism funcţional şi reglator al sistemelor vii este pus în slujba *stabilităţii* lor. „Echilibrul vital individual primează asupra mişcării constituente, este calitativ ireductibil la ea, aşa cum este ireductibil superiorul la inferior, întregul structurat la elementele structurale, invarianţa obiectivului biologic la mecanismele şi mijloacele variabile care îl asigură etc." (p. 219). Vitalitatea *nu* este un instrument al mişcării istorice, fiind de fapt o manifestare a autoafirmării (şi nu a autonegării) sistemului viu. Aceasta — subliniază autorul — nu impietează *în principiu* asupra primatului mişcării istorice faţă de orice destin individual. Numai că mişcarea istorică a vieţii, filogeneza, nu se desfăşoară cum credeau lamarckiştii sau neolamarckiştii (sau cum crede şcoala lui Lîsenko) ci prin mecanisme *statistice* de selecţie, asupra cărora a insistat Ch. Darwin.

În treacăt, I. Peatnîţchi observă că prestigiul ciberneticii a generat din nou tendinţa de a supraevalua statica, stabilitatea, echilibrul. Viziunea extremistă a rolului constantelor şi echilibrelor biologice este însă „temperată" de o analiză mai amănunţită a problemelor legate de homeostazie, vitalitate, bioritm. În afară de ceea ce am rezumat mai sus cu privire la rolul influenţelor „nocive", merită să fie citate şi concluziile referitoare la *nocivitatea* regimului de constanţă şi monotonie a condiţiilor de viaţă (şi, probabil, a unor parametri interni). „Natura vie ... pare să manifeste o preferinţă pentru alternanţe şi balansări, chiar acolo unde procesele ar putea evolua rectiliniu şi cu o viteză mai mult sau mai puţin constantă" (p. 225). O interpretare tehnică-cibernetică a bioritmurilor tindea să le „califice negativ", drept o deficienţă funcţională (de reglare); o interpretare biologică leagă strîns problema *utilităţii* bioritmurilor exogene şi endogene de problema vitalităţii organismelor.

Principala originalitate teoretică-filozofică a lucrării este, cum spuneam, tentativa de a oferi baze pentru o „biologie informaţională". După cum se ştie, teoria matematică a informaţiei, elaborată acum aproximativ douăzeci de ani, a influenţat profund numeroase ştiinţe — de la termodinamică pînă la estetică. Există numeroase aplicaţii ale teoriei informaţiei în biologie şi numeroase încercări de reformulare şi re-prezentare a unor probleme de biologie, în termeni şi în ecuaţii ale teoriei informaţiei. Spre deosebire de aceste încercări, I. Peatnîţchi nu foloseşte nici o singură formulă; el utilizează însă conceptele şi spiritul noii perspective (căci „teoria" informaţiei este mai mult decît o ramură a matematicii;

este o perspectivă *strîns legată* de perspectiva cibernetică — pe care autorul a asimilat-o dar totuși distinctă de aceasta). Noțiunea de bază este cea de *redundanță*, — „abstracție fundamentală" în elaborarea „premiselor unei teorii științifice a vitalității". Sînt șapte motive pentru care această „noțiune clară, capabilă să aducă un spor de cunoaștere precisă" (p. 254) a fost aleasă de autor. Reținem una dintre ele : noțiunea de redundanță se pretează atît la interpretări funcționale, cît și la interpretări centrate pe ideea de structură materială (autorul acordă prioritate ultimelor, deoarece — cum notam la începutul recenziei — el admite prioritatea *obiectivă* a structurii asupra funcției, demonstrată de existența structurilor temporar afuncționale). Viața minimă (viabilitatea) este determinată de organizarea fundamentală a sistemului viu, iar viața viguroasă (vitalitatea) ține de redundanța organizării fundamentale (p. 251) — sau, altfel spus, de un exces de „informație structurală".

Bineînțeles, multiplicitatea genelor sau a garniturii cromozomice (diploidie sau poliploidie), multiplicitatea organitelor celulare, organele multiple, rezervele nutritive (redundanța substanțională), multiplicitatea schemelor de reglaj — se subsumează toate noțiunii de redundanță. Pentru dialectica alcătuirii și funcționării organismelor este importantă viziunea nuanțată a autorului. De la redundanța pură, identică sau cantitativă, el trece la redundanța calitativă (care se desprinde din unitatea dintre identitate și deosebire, sursă a unor compensări imperfecte, dar și a unor neoformări adaptative). Mai departe ajungem la redundanța antagonică, polarizată în raport cu elementul omolog, *opusă* acestuia sub aspectul acțiunii imediate, dar *consensuală* cu el sub aspectul vitalității — grație unui mecanism de „antagonism interstimulant". Este un mecanism identificat mai de mult (1928) în fiziologia neurovegetativă de către D. Danielopolu. În termeni filozofici se poate spune că „de la identitate, trecînd prin deosebire, ajungem la opoziție echilibrată, adică la o anumită stabilizare sistemară" (p. 288). Totodată acest decurs este o negare a negației : de la fortificare prin identitate se trece la o parțială subminare prin disimilitudine și apoi la o fortificare prin contrariere.

Prezentarea este, firește, mai satisfăcătoare decît aceea lisenkiană, axată pe noțiunea de *contradicție internă* : autorul criticat înlocuiește eterogenitatea cu contradicția binară, pe aceasta o „convertește" în contradicție metabolică ; neglijînd ideea de structură, din contradicția metabolică el amputează o jumătate, rămînînd în final un vag *impuls* vital asimilativ (cf. p. 236).

★

Spațiul nu ne permite să discutăm implicațiile acestui nou punct de vedere asupra unor probleme ținînd de biologia sexualității și de genetică. În fond, noțiunea de vitalitate s-a desprins, în istoria biologiei, mai ales din studiul efectelor hibridării : este domeniul în care a lucrat *experimental* Ch. Darwin, ajungînd la concluzii interesante despre rostul înmulțirii sexuate și al fecundării încrucișate. Datele oferite azi de genetică ne obligă la o depășire a acestor concluzii, la o concepție mai complexă despre multiplele rosturi și roluri ale sexualității în lumea vie, diferențiate poate după regnuri și după poziția în scara evoluției. Teoreticianul I. Peatnițchi propune agrobiologilor, între alte subiecte de meditație și de cercetare concretă, o ipoteză despre mecanismul heterozisului, alta despre semnificația poliploidiei și alta despre geneza apogamiei. Meritul major al autorului rămîne însă cel de a fi „implantat" problematica vitalității *și* în cadrul fiziologiei.

O critică ce s-ar putea aduce lucrării privește structura ei „polemică". Mai bine zis, putem avea impresia că teoriei lui T. D. Lîsenko i se acordă prea multă importanță. Cărți cu o asemenea structură sînt destule în istoria literaturii marxiste ; punctul de plecare este adesea numai un pretext sau o ocazie de cristalizare sau de expunere a concepțiilor proprii.

Prin bogăția de idei și de material informativ, prin coerența și consistența sa, *Dialectica vitalității organismelor* poate fi privită ca o reușită deplină a încercării autorului de a ajunge, cu ajutorul materialismului dialectic, la perspective cuprinzătoare asupra fenomenului vital.

Victor Săhleanu

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

COLOCVIUL „MODALITATEA JUDECĂŢII LA ARISTOTEL ŞI ÎN LOGICA MODERNĂ"

DE

RADU STOICHIŢĂ şi G. N. ÖFFENBERGER

Colocviul iniţiat pe tema modalităţii judecăţii a reunit personalităţi de prim ordin din străinătate şi din ţară. Desfăşurat cu sprijinul Asociaţiei oamenilor de ştiinţă, în urma iniţiativei acad. Ath. Joja, director al Centrului de logică al Academiei, colocviul a avut loc în excelente condiţii de lucru, contribuind la adîncirea unui capitol de logică de mare însemnătate pentru cultura filozofică a zilelor noastre.

Una dintre problemele de bază ale logicii rezidă în analiza modalităţii: caracterul activ al gîndiri presupune, o dată cu cunoaşterea realităţii, şi aprecierea ei. În acest sens, modalitatea se dovedeşte a fi apreciere a judecăţii în funcţie de realizarea sau manifestarea diferitelor aspecte sau laturi ale conceptului de adevăr prin mişcarea gîndirii de la întîmplător la necesar, de la ceea ce e posibil doar spre fiinţă sau nefiinţă. În aceste condiţii, cunoaşterea pătrunde pînă la necesitate, acceptînd-o întrutotul sau se loveşte de imposibilitate, respingînd-o de asemenea întru totul. Între aceşti doi poli se află domeniul posibilului tinzînd spre real sau al întîmplătorului, de unde drumul poate urca pînă la necesitate.

Faptul că rădăcina modalităţii rezidă în categoria posibilului reprezintă una dintre ideile centrale din comunicările acad. Ath. Joja, deschizîndu-se astfel un drum spre înţelegerea nuanţată a determinismului suplu al ştiinţei contemporane. Acelaşi lucru reiese clar din analiza modalităţii întreprinse de prof. René Poirier, membru al Institutului Franţei, atunci cînd el accentuează asupra necesităţii analizei diverselor categorii modale, pornind de la empiric, în cadrul viziunii sale generale a fenomenului logic, viziune denumită de autor „organică". Prof. Mc. Keon, scoţînd în evidenţă caracterul complex şi multilateral al modalităţii, sugerează aceeaşi mişcare a gîndirii, o dată ce accentul e pus pe modalitate.

În genere, dacă ne putem exprima oarecum figurat, modalitatea se află la răspîntia dintre subiect şi obiect. Într-adevăr, întrucît fapta dă naştere gîndului, tot ea e cea care-l şi justifică, îi conferă valenţă gnoseologică, iar valenţa gnoseologică a gîndului, gradarea sa valorică presupun modalitatea însăşi ca mijlocul ei de exprimare. Dar obiectul este acela care ne relevă în cadrul acestui proces natura sa efemeră sau perenă, propria sa năzuinţă de a străbate drumul de la simpla posibilitate la necesitate sau, dimpotrivă, ne opune cu îndîrjire refuzul de a-l concepe aşa cum el nu poate să fie. Iată cum veritabilul dialog între subiect şi obiect iar, astfel, luarea de atitudine îşi află temeiul teoretic în modalitate.

Pentru a supune analizei acest dialog, se impune, în prealabil, o abordare multilaterală a temei modalităţii. Descifrarea atentă a sensului complex, prins, contopit în faptul viu de limbă, pătrunderea pe această cale la structura logic subiacentă a modalităţii constituie deci o sarcină

Rev. filoz., **17**, *1*, p. Bucureşti, 115–118, 1970

permanentă a investigației modalității. Pe această linie, modalitatea aristotelică e un punct de plecare în abordarea modalității în genere, punct de plecare ce nu poate fi niciodată abandonat fără a abandona mișcarea vie a gîndirii, mișcare manifestată nemijlocit și firesc în limba cea de toate zilele. Totodată însă și structura logică în puritatea sa trebuie investigată potrivit specificului ei. De aceea se impune și o analiză la nivel logic-matematic a problemei modalității. În sfîrșit, întrucît cunoașterea prin excelență e cunoașterea științifică, abordarea problemei modalității presupune neîncetat raportare permanentă la enunțurile fundamentale din știință, obîrșia de perpetuă dezvoltare, de înnoire și reînnoire de asemenea perpetuă a dialogului dintre subiect și obiect.

Aceste trei direcții, caracterizate aici succint, au constituit, de altfel, tematica largă a colocviului *Modalitatea judecății la Aristotel și în logica modernă*. În cele ce urmează intenționăm să înfățișăm lucrările colocviului în această perspectivă.

Colocviul s-a deschis printr-o comunicare asupra istoriei problemei puse în dezbatere, modalitatea, o problemă care nu numai că apare limpede și cuprinzător conturată încă o dată cu Aristotel, dar care nici nu poate fi studiată multilateral, rodnic, dacă s-ar face abstracție de opera aristotelică. Logica lui Aristotel și-a dovedit caracterul ei general și prin faptul că tocmai pornind de la ea s-au putut dezvolta ulterior într-un fel sau altul alte autentice sisteme logice cu diversele lor abordări ale temei modalității. Drept etape ale istoriei problemei, autorul comunicării, acad. Ath. Joja, a indicat, în afara anticilor, pe cercetătorii medievali, precum și pe Leibniz, Kant, iar în zilele noastre pe Carnap, Lukasiewicg, Brunswicg și R. Poirier, ale căror idei asupra modalității sînt prezentate în comunicare ca fiind cu totul semnificative pentru orientările logicii contemporane. Substanțiala comunicare *Sur une logique naturelle de la modalitaté* a prof. R. Poirier a indicat necesitatea extinderii investigației dincolo de aspectul strict formal ce se aplică logicii modale. D-sa a întreprins o cercetare a aspectului empiric al legilor modalității cuprinse în gîndirea vie. După istoricul problemei, cuprins în comunicarea anterioară, prof. Poirier a dat o cuprinzătoare perspectivă sistematică și de lucru, în orizontul căreia se vor putea întreprinde cercetări de seamă în problema modalității. Dar încă de pe acum rezultatele la care a ajuns prof. René Poirier au o certă valoare în cadrul a ceea ce d-sa numește logică organică. Pe aceeași linie, prof. Mc. Keon de la Universitatea din Chicago a oferit o interpretare originală a *Organonului*. Abordarea multilaterală a sensului categoriilor modale, polisemantice prin structura lor, va avea drept urmare multiplicitatea de interpretări, unificate prin sensul unitar al fiecăreia dintre categoriile modale.

Prin urmare, se impune de la bun început ideea conform căreia cercetarea modalității își află temeiul în analiza semantică, ei urmîndu-i abia formalizarea sub diferite aspecte sau laturi a ceea ce se numește un sistem modal. Pe aceeași linie trebuie menționate comunicările domnilor Tagliabue, Noica și Mercier. În comunicarea sa, prof. C. Noica, scoțînd în evidență îndelungata tradiție aristotelică din țara noastră, tradiție care se reflectă din plin și în actualul colocviu, ilustrează modul în care înțelesul viu al cuvîntului stă la originea analizei și adîncirii conceptului de modalitate. Cu aceasta se pune în lumină munca neîntreruptă și modestă a comentatorilor care nu reproduc doar, ci privesc cu ochii timpului lor adevărul rostit odinioară. Sensuri și înțelesuri noi împlinesc neîncetat gîndul nerostit niciodată pînă la capăt și tocmai de aceea peren. Iată de ce semanticul e în principiu deschis, ceea ce a fost și ceea ce este, așteptîndu-și necontenit împlinirea în ceea ce va fi. Prof. M. Tagliabue, în comunicarea sa, arată și el necesitatea apropierii în studiul modalității de faptul concret de gîndire și limbă, trecerea oarecum dincolo de sistematica logic formală a granițelor modalității. Cu acest prilej apare din nou ideea faptului viu de gîndire și limbă ca izvor și ca țel al investigațiilor logice, dacă gîndul rostit rostește într-adevăr rostul veritabil al lucrului. Prof. W. Murray, în comunicarea sa, punînd problema raportului dintre structurile ideale și reale, propune o unificare a lor, subordonîndu-le unei entități de ordin superior. Deși în această comunicare entitatea de ordin superior e doar menționată, noi totuși credem că se resimte în comunicare un ecou al atotcuprinzătoarei idei de logos. Din nou

accentul cade asupra laturii semantice a modalității. Simpla analiză a categoriei de măsură întreprinsă în comunicare nu poate avea însă drept rezultat deplina conturare a ideii de logos, dar, realizată, ea poate deschide o perspectivă spre înțelegerea autentică a acestei idei, ceea ce de altfel a și fost intenția autorului. Punînd de asemenea accentul asupra perspectivei semantice prin strînsa corelație dintre forma logică și conceptul de adevăr, R. Stoichiță și G. N. Öffenberger, în comunicarea *Fals total și parțial la Aristotel*, evidențiază, pe bază de texte, consecințele care urmează din distincția aristotelică a falsului total și parțial. Pe această bază, autorii ridică problema dacă nu cumva și silogistica aristotelică asertorică ar putea fi interpretată polivalent. Ei sugerează în concluzia comunicării posibilitatea unui raport între polivalență și modalitate, raport potrivit căruia „modalizarea" valorii de adevăr ar da fundamentare gnoseologică și ontică polivalenței.

În comunicarea sa *Opoziția și consecvența modalelor în Peri-Hermeneas*, acad. Ath. Joja supune unei riguroase analize capitolele XII — XIII din Peri-Hermeneas. Cu acest prilej, Ath. Joja urmărește cu atenție modul în care Aristotel și-a construit pas cu pas teoria judecăților modale, scoțînd în evidență trecerea de la poziția *„non-necessarium est esse"* și *„necessarium est esse"* la poziția *„non necessarium est non-esse"* și *„necessarium est esse"*. Cu acest prilej, autorul arată, pe de o parte, legătura doctrinei modalității aristotelice cu școala megarică iar, pe de altă parte relevă caracterul creator propriu modului aristotelic de abordare a problemei modalității.

Această comunicare constituie, în fond, enunțarea clară și distinctă a sensului adînc al textului aristotelic. Înfățișarea acelei admirabile „simfonii de sensuri", care este expusă în opera aristotelică prin teoria modalității, e viguros reliefată. Această comunicare e o concluzie asupra a ceea ce înseamnă o investigație explicativă, și nu doar constatativă a modalității. Acest mod de investigare nu reprezintă o dogmatică stagnare, invitînd la repetare mecanică, ci e un model al străduinței de precizare a gîndului, unica condiție de autentică adecvare a sa la existență și de înțelegere autentică a desfășurării ei nestingherite. Acest lucru îl arată Aristotel celor care știu să-l gîndească, și nu doar să-l citească și chiar să-l recitească. Astfel e exprimată prezența vie a tradiției aristotelice în țara noastră în zilele noastre.

Mai multe comunicări au abordat, se înțelege, problema modalității și din unghiul de vedere al logicii matematice. Astfel, în *Modalität als Stufenunktoren*, prof. A. Menne introduce un functor monadic pe baza căruia se pot căpăta cele patru cunoscute modalități de bază. Dacă un modalizator de al doilea grad determină, în continuare, un functor modal de prim grad, atunci rezultă modalități complexe, interesant și viguros scoase în relief de autor. O sugestivă reprezentare a acestor functori modali ne-a fost redată de autor prin cubul modalității în locul pătratului cunoscut. Tot pe o linie preponderent sintactică, în comunicarea intitulată *L'implication probable et l'implication certaine*, prof. P. Botezatu, pornind de la concepția aristotelică a posibilului drept o existență virtuală a unor atribute contradictorii în același subiect, deosebește între o implicație probabilă și una sigură, arătînd, pe baza submatricelor obținute, cum pot fi prezentate în formulările logicii moderne diferite forme de legi logice. Comunicarea lui Boris Chendov *Un sistem diadic de modalități și relația sa cu logica aristotelică și cu unele teorii logice moderne* a dezvoltat, tot formal, construirea unui nou sistem modal în care modalitățile sînt tratate drept relații și modelate potrivit unui tip de așa-zise lanțuri compuse prin diverși indici. El a propus și aplicarea acestui sistem la diversele tipuri de silogistică modală. În comunicarea sa *Despre problema deducției naturale în logica modală*, prof. St. Surma scoate în evidență, printr-o subtilă analiză formală, trei teoreme, arătînd, cu acest prilej, coextensivitatea lor cu S3 al lui Lewis, precum și consecințele care decurg în cazul acceptării uneia sau a două dintre cele trei teoreme. În comunicarea *Logica modală cuantificată e oare esențialistă*? P. Gochet scoate în evidență că referirea la obiect poate da caracter esențialist logicii modale. Pentru a ocoli esențialismul, este necesară, susține autorul, păstrarea intactă a opacității referențiale, trecîndu-se în interpretare de la punctul de vedere extensivist la cel

comprehensivist. În concluzie, autorul își exprimă opinia că dilema lui Quine, care implică alegerea între esențialism și nonesențialism, este o pseudodilemă. În acest chip se marchează clar limita, hotarul sintacticului. În comunicarea sa, *Le mécanisme des paradoxes et le théorème de Gödel*, prof. M. Barzin, indicînd problema paradoxurilor și, îndeosebi într-o amănunțită analiză de ordin sintactic și semantic, relevînd unele dificultăți, după opinia sa, proprii teoremei lui Gödel, se plasează și dînsul pe linia delimitării stricte a sintacticului în raport cu semanticul. S. Vieru, în comunicarea sa *Despre sistemele de silogistică apodictică*, analizează comparativ silogistica modală aristotelică, cea a lui Theophrast și a lui Lukasiewicz, propunînd în finalul lucrării o soluție proprie. Analiza și comparația, pe linia unei analize de tip formal, este inspirată din metoda aritmetică leibniziană de acceptare și respingere a modurilor silogistice. Pe baza analizei formale, de data aceasta, preponderent formal-constructivă, prof. M. Tîrnoveanu scoate în evidență unele proprietăți generale ale modalității, justificîndu-le genetic prin construirea lor care le conferă veritabilă ființă. Se manifestă limpede în această comunicare modul dinamic de a concepe structura formei logice. Oare nu este acesta un semn al tendinței sintacticului, realizat în puritatea sa, de a-și regăsi complementul său firesc în semantic? Punem această întrebare deoarece o aprehensiune, esențială în orice analiză semantică, a realului și, mai ales, o analiză a determinațiilor sale generale implică explicit metodologic tocmai datorită generalității acestor determinații, o re-construcție, o re-producere a sa printr-o sinteză de abstracții de data aceasta, condiție necesară a cunoașterii sale desăvîrșită, acum, sub ambele sale aspecte, cel sensibil și cel inteligibil, în unitatea lor firească. Semnificativă în ce privește raportul dintre semantic și sintactic e comunicarea *Este oare logica modală diferită de semantica termenilor modali*? a prof. Bar-Hillel. Autorul arată că logica modală este tocmai semantica termenilor modali într-un limbaj ideal, nu însă într-un limbaj natural oarecare. Pe baza acestor considerente, în partea finală a comunicării, autorul discută două probleme: 1) pot fi oare termenii modali specificați altfel decît printr-o listă a lor? 2) oare este cazul ca natura semantică a termenilor modali acceptați să denote, totodată, respectiva logică modală? Dînsul înclină spre soluționarea pozitivă a acestor două întrebări, rezolvînd astfel problema prin conferire de caracter prim semanticului în raport cu sintacticul.

Raportul modalității cu categoriile filozofiei științei contemporane, unde preponderența semanticului se impune pe deplin, a fost supus unei analize nuanțate în comunicarea prezentată de Crizantema Joja, cu titlul *Realitate și posibilitate în filozofia științei contemporane*. Amintind de tradiția aristotelică și kantiană a modalității, autoarea insistă cu precădere asupra rolului categoriei de posibilitate în gîndirea științifică de astăzi, unde subtilitatea și mobilitatea conexiunilor trec pe primul plan. În comunicarea sa, prof. A. Mercier — tot pe linia unei viziuni semantice de tip general — propune logicienilor să lărgească ideea de modalitate ținînd seama de sensul pe care îl are ideea de judecată în întreaga viață spirituală a omului. În această comunicare, intitulată *Modalitatea judecății ca noțiune cheie a unei teorii generale a cunoașterii*, prof. A. Mercier consideră că studiul modalității se poate transforma într-o teorie a cunoașterii în accepția sa cea mai largă, în măsura în care morala și arta pot fi considerate și ele modalități specifice ale cunoașterii autentice. E aici manifestă o tendință specifică investigației contemporane, și anume tendința unei raportări reciproce între axiologie și teoria generalizată a modalității. Acest lucru pare a fi semnificativ și deschizător de perspectivă în ce privește o analiză logic-metodologică a fenomenului cultural.

★

În rîndurile de mai sus n-am putut prezenta, se înțelege, decît sumar comunicările susținute; nu ne-am putut referi nici la discuțiile care au urmat după fiecare comunicare în parte, discuții animate și desfășurate într-o atmosferă de veritabilă probitate științifică. Atragem, în schimb, atenția cititorilor interesați mai îndeaproape de tema colocviului că lucrările din cadrul lui vor fi publicate integral într-un număr special al revistei „Acta Logica", număr ce urmează să apară într-un viitor apropiat.

VIRGIL BOGDAN

A dispărut dintre noi Virgil Bogdan, profesorul a cărui prezență luminoasă în mijlocul nostru constituia un prilej de bucurie aleasă.

A fost în București unul dintre inițiatorii traducerii operelor lui Hegel, în atmosfera cărora și-a petrecut ani lungi de viață. Numai cine a trăit în intimitatea lui, cine a împărtășit vreme îndelungată cu el truda și satisfacțiile exegezei hegeliene, cine a cunoscut modestia camerei în care-și desfășura firul vieții și-a dat seama de distincția și dezinteresarea acestui suflet rar. Filozofia, cugetarea asupra omului și a istoriei, era pentru el expresia vieții însăși. I s-a dăruit cu toată ființa.

A scris puțin. Era de o exigență extremă cu tot ce așternea pe hîrtie. Scrupule nesfîrșite îl rețineau de la publicare. În schimb, îi plăcea să-și exprime gîndurile prin viu grai, prelegerile, conferințele lui fiind o desfătare pentru cei ce-l ascultau.

Îl regăsim în notele care introduc o parte din textele cuprinse în *Antologia filozofică*, publicată acum aproape 30 de ani împreună cu profesorul N. Bagdasar, — antologie în curs de republicare astăzi; apoi în articolele admirabile, pline de substanță, scrise pentru *Istoria filozofiei moderne*, apărută în aceeași epocă.

Rămîne de pe urma lui, cu deosebire, versiunea românească a *Fenomenologiei spiritului*. Această transpunere în limba română a uneia din cărțile cele mai grele ale filozofiei universale, făcută cu scrupul nesfîrșit, în lungul multor ani, face cinste culturii noastre.

S-a născut în anul 1899. Era fiul lui Gh. Bogdan-Duică, învățatul istoric al începuturilor literaturii noastre moderne, prietenul lui Coșbuc și al lui Slavici în redacția ziarului „Tribuna" din Sibiu. După mamă însă, Virgil Bogdan se trăgea dintr-o familie franceză alsaciană din Colmar, și originea aceasta din micul oraș renan de veche cultură europeană îi era nespus de dragă.

În tinerețe, după terminarea Universității din București, a făcut studii la Paris, fiind atras cu deosebire de psihologie, care cunoștea, sub influența cursurilor lui Pierre Janet, o primenire de largi perspective. Psihologia a fost disciplina în care și-a trecut doctoratul, cu o teză rămasă nepublicată.

Spirit larg, raționalist, iubitor de dreptate socială, Virgil Bogdan și-a adus contribuția prețioasă la progresul culturii și la educația tineretului în spiritul concepției noastre socialiste despre viață.

Un grup de prieteni

ANA GAVRILĂ

S-a stins în plină activitate, la 39 de ani. S-a născut la Aciliu-Sibiu, în februarie 1931. După terminarea liceului, a urmat cursurile Facultății de filozofie la Cluj și apoi la București, pe care le-a terminat în 1954. După absolvirea facultății a lucrat în diferite munci de documentare și informare științifică în domeniul științelor sociale pînă în 1958, cînd este numită asistentă în învățămîntul superior. Din anul 1969, ca lector titular, ține un curs de filozofie la Institutul de construcții București. În 1969 susține la Cluj teza de doctorat *Cu privire la conceptul de națiune*. În ultima vreme a desfășurat și o intensă activitate științifică, finalizată într-o serie de studii și articole publicate, în care analizează îndeosebi conceptele de națiune, conștiință națională, specific național, națiune socialistă ș.a.

A desfășurat încă din facultate o pasionată activitate obștească, ca membră a U.T.C. și apoi de partid. A fost un cadru didactic care s-a dăruit cu suflet și mult atașament activității educative și pedagogice. A fost o colegă și prietenă sinceră, plină de răspundere și corectitudine în muncă.

Prin dispariția ei timpurie pierdem un coleg bun, un valoros cadru didactic și un cercetător pasionat. A lăsat o dureroasă amintire tuturor celor care au cunoscut-o și apreciat-o pentru bogăția ei sufletească deosebită.

Catedra de filozofie a Institutului politehnic din București

ACADEMIA REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

„REVISTA DE FILOZOFIE"

Tomul XVI 1969

INDEX ALFABETIC

	Nr.	Pag.
MATERIALISM ISTORIC ŞI SOCIOLOGIE		
* * * Unitatea dintre partid şi popor — puternică forţă motrice în făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate	10	1161
ALUAŞ ION (Cluj), Sociologia culturii (consideraţii metodologice)	10	1185
APOSTOL P. GHEORGHE, BELLI NICOLAE, Proprietatea socialistă — baza propăşirii economiei naţionale şi a întregii societăţi socialiste în ţara noastră	8	913
BĂLĂ PAUL, Cultul divinităţilor care mor şi înviază. Zeii vegetaţiei (I)	9	1077
BĂLĂ PAUL, Cultul divinităţilor care mor şi înviază. Zeii vegetaţiei (II)	10	1195
CHEŢAN OCTAVIAN, Democraţia socialistă — valoare social-politică a societăţii noastre	5	569
CHEŢAN OCTAVIAN, Luciditate şi spirit înnoitor	8	901
CÎMPEANU PAVEL, Televiziunea şi universul comunicaţional	6	717
DUMITRU S. NICOLAE, Socialismul — stadiul superior al civilizaţiei umane	11	1319
ENE HARALAMBIE, Rol şi statut. Schiţa problemei	12	1427
FLOREA ELENA, Continuitate şi discontinuitate în evoluţia socialistă a naţiunii române (I)	2	161
FLOREA ELENA, Continuitate şi discontinuitate în evoluţia socialistă a naţiunii române (II)	4	417
FLOREA ION, Perfecţionarea cadrului organizatoric şi instituţional al democraţiei socialiste	8	929
GULIAN C. I., Semnificaţia perioadei prereligioase	7	779
GULIAN C. I., „Monoteismul" primitiv	8	967
MIROŞ LIUBOMIRA, Concept şi valoare în axiologia formală	11	1359
MITRAN ION, Partidul comunist în sistemul democraţiei socialiste	5	555
NEDELEA MARIN, SIRZEA ILIE, Rolul factorilor conştienţi în procesul construcţiei socialiste şi conducerea societăţii de către Partidul Comunist Român	11	1309
PÂNZARU PETRE, Preliminarii la o teorie marxistă a statusurilor şi rolurilor	12	1417
POSESCU AL., Cercetarea ştiinţifică în Institutul de filozofie	8	981
PUNI SIMION, Dezvoltarea multilaterală a personalităţii umane	9	1063
PUNI SIMION, Procesul de umanizare a relaţiilor sociale	3	321
RĂDULESCU ILIE, Asupra categoriilor interes şi politică în viaţa socială	4	399
TĂNASE AL., Sensul umanist şi cultural al principiului privind rolul conducător al partidului	12	1409
TĂNASE AL., Democraţie-umanism-personalitate	5	561
ŞERBĂNESCU I., Obiectiv şi subiectiv în evoluţia democraţiei socialiste	10	1173
VAROSS MARIAN (Cehoslovacia), Problemele şi situaţia axiologiei	2	205

	Nr.	Pag.
VLAD CONSTANTIN, Făurirea societății socialiste și problemele dezvoltării națiunii române	8	921
ZAMFIR CĂTĂLIN, Metodele de eliminare a proceselor perturbatoare din sistemele activităților social-umane	7	809
Comunicări		
CULEA H., Sociologia mass-media	6	731
CERNEA MIHAIL, Schimbări ale structurii familiei țărănești în cooperative agricole	8	1009
LANTZ R. HERRMAN (U.S.A.), Observații privind modificarea rolului sociologului în societatea americană	9	1093
Discuții		
GAVRILĂ ANA, Conceptul de specific național	8	999
SCHOR ANGHEL, Despre raportul dintre tehnică și știință	5	617
Lecții și consultații		
POP LAURENȚIU, (Cluj) Cu privire la raportul dintre munca fizică și munca intelectuală	2	261
TAMAȘ SERGIU, Unitatea socialistă a poporului	4	539
ANTROPOLOGIE FILOZOFICĂ		
BELLU NICOLAE, Ideea de om în cercetarea filozofică	10	1211
GULIAN C. I., Motivație și adaptare	3	285
RĂCEANU ILEANA, Autodepășirea — moment al condiției umane	11	1353
ETICA		
COBIANU ELENA, Tendințe contradictorii în procesul de formare a responsabilității morale a tineretului	11	1329
POPESCU VASILE, Cercetarea etică în lumina lucrărilor Congresului al X-lea al Partidului Comunist Român	8	939
Comunicări		
BELLU NICULAE, Progresul moral și distincțiile de sens ale conceptului său	2	199
BERESCU GHEORGHE, Determinismul social și funcțiile idealului educativ	5	609
ESTETICA		
IOSIFESCU SILVIAN, Literar și nonliterar	2	175
IOSIFESCU SILVIAN, Stilistica și estetica	11	1339

	Nr.	Pag.
Comunicări		
BREAZU MARCEL, Sistemul categoriilor estetice şi consecinţele metodologice care decurg din acest sistem	3	353
MAŞEK VICTOR ERNEST, Paraartisticul şi criza noţiunii de artă	12	1469
RĂDULESCU ADRIAN, Obiectivitatea judecăţii estetice	4	489
MATERIALISMUL DIALECTIC, GNOSEOLOGIE ŞI PROBLEME FILOZOFICE ALE ŞTIINŢELOR NATURII		
BELLU ELENA, Continuitate şi discontinuitate la nivelul mişcării chimice.	5	585
DRĂGHICI I., POPESCU I., ANGHEL I., Funcţia epistemologică a modelării informaţionale a unor procese fiziologice şi psihologice	6	681
FLONTA MIRCEA, Obiect şi subiect în cunoaşterea perceptivă. Critica empirismului şi apriorismului (I)	6	667
FLONTA MIRCEA, Obiect şi subiect în cunoaşterea perceptivă. Critica empirismului şi apriorismului (II)	7	795
TÖRÖ T., (Timişoara) Asupra unor aspecte actuale ale violării simetriei combinate (CP) la interacţiunile particulelor elementare	3	335
TOMIN UROŞ, Bazele folosirii metodelor fizice în chimie	5	597
Comunicări		
KATZ ANA, Finalitatea existenţei şi conceptul de finalitate	11	1363
IRIMIE ION, (Cluj) Teoria „cutiei negre" şi nuanţarea unor soluţii ale gnoseologiei materialiste şi dialectice	7	855
LOGICA ŞI ISTORIA LOGICII		
DUMITRIU ANTON, Teorie şi sistem (I)	3	303
DUMITRIU ANTON, Teorie şi sistem (II)	4	447
ENESCU GH., Analiza logică a conjuncţiilor din limba română	7	821
JOJA ATHANASE, Problema modalităţii de-a lungul timpurilor (I)	8	945
JOJA ATHANASE, Problema modalităţii de-a lungul timpurilor (II)	9	1063
JOJA ATHANASE, Problema modalităţii de-a lungul timpurilor (III)	11	1281
ÖFFENBERGER NILS, VIERU SORIN, Contribuţia Centrului de logică la dezvoltarea ştiinţei	8	989
POPA CORNEL, Preliminarii la o teorie generală a sistemelor de norme	12	1437
STANCOVICI VIRGIL, Perspectivele logicii în România	4	477
STOICHIŢĂ RADU, Logica matematică şi problema metodei logic formale de investigaţie	6	693
CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI		
BERINDEI DAN, Nicolae Bălcescu — personalitate marcantă a istoriografiei româneşti	9	1113

	Nr.	Pag.
BORCILA MIRCEA, (Cluj) Elemente de filozofie a limbii în gîndirea lui Lucian Blaga	12	1485
EPURE GH., Raportul dintre libertate și egalitate în gîndirea lui Nicolae Bălcescu	9	1139
GHIȚĂ SIMION, Concepția antropologică a lui Mihai Ralea	10	1225
ISAR NICOLAE, Critica monarhiei absolute și „republica democratică" în concepția lui Nicolae Bălcescu	9	1121
KRASNASESCHI VL., Alexandru Claudian și sociologia cunoașterii	10	1237
LIU N., Nicolae Bălcescu și istoriografia romantică	9	1129
MATEI D., Tradiție, originalitate, evoluție artistică în gîndirea estetică maioresciană	3	359
PANTAZI RADU, Concepția filozofică a lui Nicolae Bălcescu	9	1101
PASCADI ION, Obiectul și metoda esteticii în concepția lui Mihai Ralea	6	753
POPA LILIANA, STOICA ION, Titu Maiorescu și Herbert Spencer în lumina unor documente inedite	11	1369
POPA VALDEMAR, Cu privire la concepția lui N. Iorga despre rolul maselor și al personalităților în istorie	7	867
SMEU GRIGORE, Frumos artistic, izbutit estetic, perfecțiune în estetica lui Tudor Vianu	4	501
ȘORA GHEORGHE, ARDELEAN PETRU, Nicolae Horga — luminist și mare patriot	6	743
TRĂSNEA OVIDIU, Concepții despre statutul științei politice în România perioadei interbelice	2	219

ISTORIA FILOZOFIEI UNIVERSALE ȘI ANALIZA CRITICĂ A CURENTELOR FILOZOFICE CONTEMPORANE

CERNEA STELA, Sistemul sociologic teoretic al lui Vilfredo Pareto	6	703
GURANOWSKI JAN, (Varșovia) Destrucția metafizicii la Voltaire	4	465
NEGUȚ MARIA, Sensul „umanist" al doctrinei pragmatiste a lui F. C. S. Schiller	2	187
PAPADOPOL T., O lucrare necunoscută a filozofului neoplatonician Elias. Un nou manuscris al „Prolegomenelor la filozofie", ale filozofului David	4	429
WALD HENRI, Fenomenologia, o filozofie a ascezei	7	831
ŽIVOTIĆ MILADIN, (Belgrad) Critica metafizicii la Heidegger	5	575

Comunicări

BUSUIOC ANETA, Sistem social și acțiune politică la Antonio Gramsci	10	1219
MIROȘ LIUBOMIRA, Etică, metafizică și religie în filozofia neotomistă	7	845
STOICA STELIAN, Izvoarele sociologiei lui Emile Durkheim	12	1477

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

DEZNAN M., Orizontul uman (I)	3	369
DEZNAN M., Orizontul uman (II)	4	513
SPERANȚIA EUGENIU, Lectura ca proces social	2	233

CRONICA IDEILOR

	Nr.	Pag.
BUSUIOC ANETA, Note critice asupra definirii politicului în gîndirea socială actuală din S.U.A.	12	1461
CERNEA MIHAIL, Sociologia franceză şi schimbările sociale	4	523
DAN CLARA, Logic şi biologic	10	1245
FLOREA ELENA, Suveranitatea, rolul social şi viitorul naţiunii în optica unor gînditori occidentali contemporani	8	1023
PETRIŞOR MARCEL, Corelate structurale în gîndirea lui Michel Foucault	2	247
RĂDULESCU ADRIAN, Dincolo de extreme şi linia de mijloc	12	1451
STOIANOVICI DRĂGAN, Modelul nomologic al explicaţiei şi problema caracterizării enunţului-lege	7	875
TERTULIAN N., O carte despre originile culturii	5	627
WALD HENRI, Vizual şi auditiv în cultură	11	1383

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

BANU ION, Istoria hipocratismului reconstruită	7	889
FLONTA MIRCEA, Este neoraţionalismul un curent epistemologic?	5	659
FLORESCU VASILE, Reflecţii fugare pe marginea unei enciclopedii filozofice	3	388
GOLIANU AL., Ce sens are istoria?	11	1393
GRÜNBERG LUDWIG, Cultură şi valoare	9	1147
MARE CALINA (Cluj), D. D. Roşca — influenţa lui Hegel asupra lui Taine	6	759
MIHU ACHIM, (Cluj), Sociologia mişcării inovatorilor	9	1152
NEAGOE FLORICA, În loc de o recenzie	6	759
ÖFFENBERGER NILS, Perspective originale în filozofia ştiinţei	6	759
PASCADI ION, Introducere în estetica industrială	12	1493
PASCADI ION, Luciditatea principiilor	3	387
POPESCU VASILE, Limbaj modern şi limbaj tradiţional în etică	7	892
POP TRAIAN, (Cluj) D. D. Roşca, însemnări despre Hegel	2	269
RUSU C., (Cluj), O contribuţie remarcabilă a logicii româneşti	3	383
SĂHLEANU VICTOR, Structura şi mişcarea văzute de un chimist	11	1393
STOICA STELIAN, Sociologie şi etică	2	273
TĂNASE AL., Etica marxistă : idei şi probleme	10	1267
TOMIN UROŞ, Erich Fromm despre om în concepţia lui K. Marx	12	1496
TONOIU VASILE, Reflecţii pe marginea unei cărţi	5	649
ZAMFIRESCU VASILE, Psihanaliza în faţa civilizaţiei tehnologice	10	1271

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

* * *, Sesiunea ştiinţifică : general şi particular în lupta revoluţionară şi în construirea socialismului, în lumina experienţei partidelor comuniste	8	1037
* * *, Sesiunea de comunicări ştiinţifice a Institutului de filozofie	8	1038
BANU ION, Al XIV-lea Congres Internaţional de filozofie	5	635
BĂRBULESCU PETRE, Colocviul „Educaţia adulţilor"	3	391

	Nr.	Pag.
F. E., O discuție despre obiectul sociologiei	11	1401
F. E., Consfătuirea de la Varșovia privind cercetările sociologice asupra autorității locale	12	1499
POPA LILIANA, Judecata de valoare în cercetarea sociologică	6	771

PREZENȚE ROMÂNEȘTI LA CEL DE-AL XIV-lea CONGRES INTERNAȚIONAL DE FILOZOFIE – VIENA, SEPTEMBRIE 1968

Antropologie filozofică și probleme ale filozofiei culturii

ATHANASE JOJA, Teoria aristotelică despre esența umană	1	5
C. I. GULIAN, Structura culturii	1	10
ERNÖ GALL (Cluj), Responsabilitatea cărturarilor	1	17
OCTAVIAN CHEȚAN, Umanismul și antropologia filozofică	1	23
IMRE TÓTH, Geometrie și etică la Aristotel	1	28
AL. TĂNASE, Sensul axiologic al civilizației	1	33
RADU FLORIAN, Sensul istoriei	1	38
CONSTANTIN BORGEANU, Cu privire la actualitatea ideii de progres	1	43
RADU PANTAZI, De la G. Tarde și E. Durkheim la D. Drăghicescu	1	49

EPISTEMOLOGIE ȘI METODOLOGIE

CLARA DAN, Pentru depășirea unor neînțelegeri: empirism și realism	1	55
HENRI WALD, Negativitatea gîndirii	1	58
NICOLAE GOGONEAȚĂ, Considerații asupra specificului determinismului în istorie	1	62
ION BANU, Ce este istoriologia filozofiei?	1	67
AL. BOBOC, Metoda critică și problema naturii sintetice a cunoștinței	1	72

PROBLEME FILOZOFICE ALE ȘTIINȚELOR NATURII

ION TUDOSESCU, Cauzalitate și probabilitate	1	77
CONSTANTIN POPOVICI, Tehnică și intuiție	1	83
UROȘ TOMIN, Despre evoluția materiei nevii	1	88
ALEXANDRU FLORIAN, Concretul în filozofie și știință	1	93

ESTETICĂ ȘI AXIOLOGIE

MARCEL BREAZU, Ontic și axiologic în opera de artă	1	99
RADU SOMMER, Asupra viitorului spiritual al artei	1	103
ION PASCADI, Categoria de ideal	1	109

	Nr.	Pag.
LOGICA		
PETRE BOTEZATU (Iaşi), Dubla negaţie	1	115
ANTON DUMITRIU, Definiţii şi teoreme matematice	1	120
CRIZANTEMA JOJA, Abstracţiile ştiinţifice şi problema fiinţei	1	130
EMANOIL ANCUŢA, Cu privire la raportul dintre logică şi ştiinţele naturii	1	136
CORNEL POPA, Teoria semiotică a definiţiei	1	141
NOTE		
ÖFFENBERGER NILS, Note pe marginea unui studiu apărut în „Magyar filozofiai szemle"	2	277
* * * Necrolog	1	149

ACADÉMIE DE LA RÉPUBLIQUE SOCIALISTE DE ROUMANIE

„REVISTA DE FILOZOFIE"

Tome XVI 1969

INDEX ALPHABÉTIQUE

	No	Page
MATÉRIALISME HISTORIQUE ET SOCIOLOGIE		
* * * L'unité entre le parti et le peuple — puissante force motrice dans l'édification de la société socialiste multilatéralement développée	10	1161
ALUAS Ion (Cluj), La sociologie de la culture (Considérations méthodologiques)	10	1185
APOSTOL P. Gheorghe, BELLI Nicolae, La propriété socialiste — base de l'épanouissement de l'économie nationale et de toute la société socialiste dans notre pays	8	913
BALA Paul, Le culte des divinités qui meurent et qui ressuscitent. Les dieux de la végétation (I)	9	1077
BALA Paul, Le culte des divinités qui meurent et ressuscitent — Les dieux de la végétation (II)	10	1195
CHETAN Octavian, La démocratie socialiste — valeur sociopolitique de notre société	5	569
CHETAN Octavian, Lucidité et esprit novateur	8	911
CÎMPEANU Pavel, La télévision et l'univers communicationnel	6	717
DUMITRU S. Nicolae, Le socialisme — stade supérieur de la civilisation humaine contemporaine	11	1319
ENE Haralambie, Rôle et statut. Esquisse du problème	12	1427
FLOREA Elena, Continuité et discontinuité dans l'évolution socialiste de la nation roumaine (I)	2	161
FLOREA Elena, Continuité et discontinuité dans l'évolution socialiste de la nation roumaine (II)	4	417
FLOREA Ion, Le perfectionnement du cadre organisationnel et institutionnel de la démocratie socialiste	8	929
GULIAN C. I., La signification de la période préreligieuse	7	779
GULIAN C. I., Le „monothéisme" primitif	8	967
MIROS Liubomira, Concept et valeur dans l'axiologie formelle	11	1359
MITRAN Ion, Le Parti Communiste dans le système de la démocratie socialiste	5	555
NEDELEA Marin, SIRZEA Ilie, Le rôle du facteur conscient dans le processus de l'édification socialiste et la direction de la société par le Parti Communiste Roumain	11	1309
PÎNZARU Petre, Préliminaires à une théorie marxiste des *status* et des rôles	12	1417
POSESCU Al., La recherche scientifique dans l'Institut de Philosophie	8	981
PUNI Simion, Le développement multilatéral de la personnalité humaine	9	1063
PUNI Simion, Le procès d'humanisation des relations sociales	3	321
RĂDULESCU Ilie, Sur les catégories intérêt et politique dans la vie sociale	4	399
TĂNASE Al., Le sens humaniste et culturel du principe concernant le rôle dirigeant du parti	12	1409
TĂNASE Al., Démocratie — humanisme — personnalité	5	561
ŞERBĂNESCU I., Objectif et subjectif dans l'évolution de la démocratie socialiste	10	1175
VAROSS Marian (Tchécoslovaquie), Les problèmes et la situation de l'axiologie	2	205
VLAD Constantin, L'édification de la société socialiste et les problèmes du développement de la nation roumaine	8	921
ZAMFIR Cătălin, Les méthodes d'élimination des processus perturbateurs des systèmes des activités socio-humaines	7	809

	No	Page
Communications		
CULEA H., La sociologie mass-média	6	731
CERNEA Mihail, Changements de la structure de la famille paysanne dans les coopératives agricoles	8	1009
LANTZ R. Herman (U.S.A.)., Observations concernant la modification du rôle du sociologue dans la société américaine	9	1093
DISCUSSIONS		
GAVRILĂ Ana, Le concept de caractère spécifique national	8	999
SCHOR Anghel, Sur le rapport entre la technique et la science	5	617
Leçons et consultations		
POP Laurenţiu, Sur le rapport du travail physique et du travail intellectuel	2	261
TAMAS Sergiu, L'unité socialiste du peuple	4	539
Anthropologie philosophique		
BELLU Nicolae, L'idée de l'homme dans la recherche philosophique	10	1211
GULIAN C. I., Motivation et adaptation	3	285
RACEANU Ileana, L'autodépassement — moment de la condition humaine	11	1353
ÉTHIQUE		
COBIANU Elena, Tendances contradictoires dans le processus de formation de la responsabilité morale de la jeunesse	11	1329
POPESCU Vasile, La recherche éthique à la lumière des travaux du Xe Congrès du Parti Communiste Roumain	8	939
Communications		
BELLU Nicolae, Le progrès moral et les distinctions de sens de son concept	2	199
BERESCU Gheorghe, Le déterminisme social et les fonctions de l'idéal éducatif	5	609
ESTHÉTIQUE		
IOSIFESCU Silvian, Littéraire et non littéraire	2	175
IOSIFESCU Silvian, Stylistique et esthétique	11	1339
Communications		
BREAZU Marcel, Le système des catégories esthétiques et les conséquences méthodologiques qui découlent de ce système	3	353
MASEK Victor Ernest, Le paraartistique et la crise de la notion d'art	12	1469
RĂDULESCU Adrian, L'objectivité du jugement esthétique	4	489

	No	Page
LE MATÉRIALISME DIALECTIQUE, GNOSÉOLOGIE ET PROBLÈMES PHILOSOPHIQUES DES SCIENCES DE LA NATURE		
BELLU Elena, Continuité et discontinuité au niveau du mouvement chimique	5	585
DRĂGHICI I., POPESCU I., ANGHEL I., La fonction épistémologique de la simulation informationnel de quelques processus physiologiques et psychologiques	6	681
FLONTA Mircea, Objet et sujet dans la connaissance perceptive. La critique de l'empirisme et de l'apriorisme (I)	6	667
FLONTA Mircea, Objet et sujet dans la connaissance perceptive (II)	7	795
TORO T. (Timişoara), Sur quelques aspects actuels de la violation de la symétrie combinée (CP) dans les interactions des particules élémentaires	3	335
TOMIN Uroş, Les bases de l'utilisation des méthodes physiques en chimie	5	597
Communications		
KATZ Ana, La finalité de l'existence et le concept de finalité	11	1363
IRIMIE Ion (Cluj), La théorie de la „boite noire" et les nuances de différentes solutions de la gnoséologie matérialiste et dialectique	7	855
LOGIQUE ET HISTOIRE DE LA LOGIQUE		
DUMITRIU Anton, Théorie et système (I)	3	303
DUMITRIU Anton, Théorie et système (II)	4	447
ENESCU Gh., L'analyse logique des conjonctions de la langue roumaine	7	821
JOJA Athanase, Le problème de la modalité le long des siècles (I)	8	945
JOJA Athanase, Le problème de la modalité le long des siècles (II)	9	1063
JOJA Athanase, Le problème de la modalité le long des siècles (III)	11	1281
OFFENBERGER Nils, VIERU Sorin, La contribution du Centre de Logique au développement de la science	8	989
POPA Cornel, Préliminaires pour une théorie générale du système des normes	12	1437
STANCOVICI Virgil, Les perspectives de la logique en Roumanie	4	477
STOICHIŢĂ Radu, La logique mathématique et les problèmes de la méthode logique formelle d'investigation	6	693
LA RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE		
BERINDEI Dan, Nicolae Bălcescu — personnalité marquante de l'historiographie roumaine	9	1113
BORCILĂ Mircea (Cluj), Éléments de philosophie de la langue dans la pensée de Lucian Blaga	12	1485
EPURE Gh., Le rapport entre liberté et égalité dans la pensée de Nicolae Bălcescu	9	1139
GHIŢĂ Simion, La conception anthropologique de Mihai Ralea	10	1225
ISAR Nicolae, La critique de la monarchie absolue et la „république démocratique" dans la conception de Nicolae Bălcescu	9	1121
KRASNASESCHI Vl., Alexandru Claudian et la sociologie de la connaissance	10	1237
LIU N., Nicolae Bălcescu et l'historiographie romantique	9	1129
MATEI D., Tradition, originalité, évolution artistique dans la pensée esthétique de Maiorescu	3	359
PANTAZI Radu, La conception philosophique de Nicolae Bălcescu	9	1101
PASCADI Ion, L'objet et la méthode de l'esthétique dans la conception de Mihai Ralea	6	753

	No	Page
POPA Liliana, STOICA Ion, Titu Maiorescu et Herbert Spencer à la lumière de documents inédits	11	1369
POPA Valdemar, De la conception de N. Iorga sur le rôle des masses et des personnalités dans l'histoire	7	867
SMEU Grigore, Le beau artistique, le réussi esthétique, la perfection dans l'esthétique de Tudor Vianu	4	501
SORA Gheorghe, ARDELEAN Petru (Cluj) Nicolae Iorga — érudit des lumières et grand patriote	6	743
TRAZNEA Ovidiu, Conceptions sur le statut de la science politique en Roumanie, dans la période de l'entre-deux-guerres	2	219

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSELLE ET L'ANALYSE DE LA CRITIQUE DES COURANTS PHILOSOPHIQUES CONTEMPORAINS

CERNEA Stela, Le système sociologique théorique de Vilfredo Pareto	6	703
GURANOWSKI Jan (Varsovie), La destruction de la métaphysique chez Voltaire	4	465
NEGUŢ Maria, Le sens „humaniste" de la doctrine pragmatique de F. C. S. Schiller	2	187
PAPADOPOL T., Un ouvrage inconnu du philosophe néo-platonicien Elias. Un nouveau manuscrit des „Prolégomènes à la philosophie" du philosophe David	4	429
WALD Henri, La phénoménologie — une philosophie de l'ascèse	7	831
ZIVOTIC Miladin (Belgrade), La critique de la métaphysique chez Heidegger	5	575

Communications

BUSUIOC Aneta, Le système social et l'action politique chez Antonio Gramsci	10	1219
MIROS Liubomira, Ethique, métaphysique et religion dans la philosophie néo-tomiste	7	845
STOICA Stelian, Les sources de la sociologie de Emile Durkheim	12	1477

NOTES PHILOSOPHIQUES

DEZNAN M., L'horizon humain (I)	3	369
DEZNAN M., L'horizon humain (II)	4	513
SPERANŢIA Eugeniu, La lecture comme processus social	2	233

LA CHRONIQUE DES IDÉES

BUSUIOC Aneta, Notes critiques sur la définition du politique dans la pensée sociale actuelle des U.S.A.	12	1461
CERNEA Mihail, La sociologie française et les changements sociaux	4	523
DAN Clara, Logique et biologique	10	1245
FLOREA Elena, La souveraineté, le rôle social et l'avenir de la nation dans l'optique de certains penseurs contemporains d'Occident	8	1023
PETRIŞOR Marcel, Corrélatifs structurels dans la pensée de Michel Foucault	2	247
RĂDULESCU Adrian, Au delà des extrêmes et de la ligne de moyenne	12	1451
STOIANOVICI Drăgan, Le modèle nomologique de l'explication et le problème de la caractérisation de l'énoncé-loi	7	875
TERTULIAN N., Un livre sur les origines de la culture	5	627
WALD Henri, Visuel et auditif dans la culture	11	1383

	No	Page
CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE		
BANU Ion, L'histoire de l'hippocratisme reconstruite	7	889
FLONTA Mircea, Le néorationalisme est-il un courant épistémologique?	5	659
FLORESCU Vasile, Réflexions fugitives en marge d'une encyclopédie philosophique	3	388
GOLIANU Al., Quel sens a l'histoire?	11	1393
GRÜNBERG Ludwig, Culture et valeur	9	1147
MARE Călina (Cluj), D. D. Roşca — l'influence de Hegel sur Taine	6	759
MIHU Achim (Cluj), La sociologie/du mouvement des novateurs	9	1152
NEAGOE Florica, En guise de compte rendu	6	768
OFFENBERGER Nils, Perspectives originales dans la philosophie de la science	6	759
PASCADI Ion, Introduction à l'esthétique industrielle	12	1493
PASCADI Ion, La lucidité des principes	3	387
POPESCU Vasile, Langage moderne et langage traditionnel en éthique	7	892
POP Traian (Cluj), D. D. Roşca, *Însemnări despre Hegel*	2	269
RUSU C. (Cluj), Une remarquable contribution de la logique roumaine	3	383
SĂHLEANU Victor, Structure et mouvement vus par un chimiste	11	1393
STOICA Stelian, Sociologie et éthique	2	273
TĂNASE Al., L'éthique marxiste: idées et problèmes	10	1267
TOMIN Uroş, Erich Fromm au sujet de l'homme dans la conception de Karl Marx	12	1496
TONOIU Vasile, Réflexions en marge d'un livre	5	649
ZAMFIRESCU Vasile, La psychanalyse devant la civilisation technologique	10	1271
VIE SCIENTIFIQUE		
* * * La session scientifique: Général et particulier dans la lutte révolutionnaire et dans l'édification du socialisme, à la lumière de l'expérience des partis communistes	8	1038
* * * La session de communications scientifiques de l'Institut de Philosophie	8	1037
BANU Ion, Le XIV-e Congrès International de Philosophie	5	635
BĂRBULESCU Petre, Le Colloque „L'éducation des adultes"	3	391
F. E., Une discussion sur l'objet de la sociologie	11	1401
F. E., La Conférence de Varsovie concernant les recherches sociologiques sur les autorités locales	12	1499
POPA Liliana, Le jugement de valeur dans la recherche sociologique	6	771

PRÉSENCES ROUMAINS AU XIVe CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE — VIENNE, SEPTEMBRE 1968

ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE ET PROBLÈMES DE LA PHILOSOPHIE DE LA CULTURE

BORGEANU Constantin, À propos de l'actualité de l'idée de progrès	1	43
GULIAN C. I., La structure de la culture	1	10
GALL Ernö (Cluj), La responsabilité des érudits	1	17
JOJA Athanase, La théorie aristotélique sur l'essence de l'homme	1	5
CHETAN Octavian, L'humanisme et l'anthropologie philosophique	1	23
FLORIAN RADU, Le sens de l'histoire	1	38

	No	Page
PANTAZI Radu, De G. Tarde et E. Durkheim à D. Drăghicescu	33	49
TĂNASE Al., Le sens axiologique de la civilisation	1	33
TOTH Imre, Géométrie et éthique chez Aristote	1	28

ÉPISTÉMOLOGIE ET MÉTHODOLOGIE

BANU Ion, Qu'est-ce que l'historiologie de la philosophie?	1	67
BOBOC Al., La méthode critique et les problèmes de la nature synthétique de la connaissance	1	72
DAN Clara, En vue de dépasser certains malentendus : empirisme et réalisme	1	55
GOGONEAȚĂ Nicolae, Considérations sur le caractère spécifique du déterminisme dans l'histoire	1	62
WALD Henri, La négativité de la pensée	1	58

PROBLÈMES PHILOSOPHIQUES DES SCIENCES DE LA NATURE

FLORIAN Alexandru, Le concret dans la philosophie et la science	1	93
POPOVICI Constantin, Technique et intuition	1	83
TOMIN Uroș, Sur l'évolution de la matière non vivante	1	88
TUDOSESCU Ion, Casualité et probabilité	1	77

ESTHÉTIQUE ET AXIOLOGIE

BREAZU Marcel, Ontique et axiologie dans l'œuvre d'art	1	99
PASCADI Ion, Catégorie de l'idéal	1	109
ꝏOMMER Radu, Sur l'avenir spirituel de l'art	1	103

LOGIQUE

ANCUȚA Emanoil, Au sujet du rapport entre la logique et les sciences de la nature	1	136
BOTEZATU Petre (Iași), La double négation	1	115
DUMITRIU Anton, Définitions et théorèmes mathématiques	1	120
JOJA Crizantema, Les abstractions scientifiques et le problème de l'être	1	130
POPA Cornel, La théorie sémiotique de la définition	1	141
* * * Nécrologe	1	149

NOTES

OFFENBERGER Nils, Notes en marge d'une étude parue dans „Magyar filozofiai szemle"	2	277

АКАДЕМИЯ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ РЕСПУБЛИКИ РУМЫНИИ

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

Том 16 1969

	№	Стр.
ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ И СОЦИОЛОГИЯ		
* * * Единство партии и народа — мощная движущая сила в создании социалистического разносторонне развитого общества	10	1161
АЛУАШ ИОН (Клуж), Социология культуры (Методологические соображения)	10	1185
АПОСТОЛ П. ГЕОРГЕ, БЕЛЛИ НИКОЛАЕ, Социалистическая собственность — основа расцвета народного хозяйства и всего социалистического общества в нашей стране	8	913
БЭЛЭ ПАУЛ, Культ умирающих и воскресающих божеств. Боги флоры(I)	9	1077
БЭЛЭ ПАУЛ, Культ умирающих и воскресающих божеств. Боги флоры (II)	10	1195
ВАРОС МАРИАН (Чехословакия), Проблемы и ситуация аксиологии	2	205
ВЛАД КОНСТАНТИН, Создание социалистического общества и проблемы развития румынской нации	8	921
ГУЛИАН К. И., Значение дорелигиозного периода	7	779
ГУЛИАН К. И., Первобытный „монотеизм"	8	967
ДУМИТРУ С. НИКОЛАЕ, Социализм — высшая стадия современной человеческой цивилизации	11	1319
ЕНЕ ХАРАЛАМБИЕ, Роль и устав. Набросок проблемы	12	142
ЗАМФИР КЭТЭЛИН, Методы пертурбационных процессов из систем социально-гуманной деятельности	7	809
КЕЦАН ОКТАВИАН, Социалистическая демократия — социально-политическая ценность нашего общества	5	569
КЕЦАН ОКТАВИАН, Трезвость и дух обновления	8	901
МИРОШ ЛЮБОМИРА, Идея и ценность в формальной аксиологии	11	1359
МИТРАН ИОН, Коммунистическая партия в системе социалистической демократии	5	555
НЕДЕЛЯ МАРИН, СЫРЗЕА ИЛИЕ, Роль сознательного фактора в процессе социалистического строительства и руководство обществом со стороны Румынской коммунистической партии	11	1309
ПОСЕСКУ АЛ., Научные исследования в Философском институте	8	981
ПУНИ СИМИОН, Разностороннее развитие человеческой личности при социализме	9	1063
ПУНИ СИМИОН, Процесс гуманизации социальных отношений	3	321
ПЫНЗАРУ ПЕТРУ, Прелиминарии к марксистской теории статусов и ролей	12	1417
РЭДУЛЕСКУ ИЛИЕ, О диалектике категорий интерес и политическое в общественной жизни	4	399
ТЭНАСЕ АЛ., Гуманитарный и культурный смысл принципа руководящей роли партии	12	1409
ТЭНАСЕ АЛ., Демократия — гуманизм — личность	5	561
ФЛОРЯ ЕЛЕНА, Непрерывность и прерывность в социалистическом развитии румынской нации (I)	2	161
ФЛОРЯ ЕЛЕНА, Непрерывность и прерывность в социалистическом развитии румынской нации (II)	4	417
ФЛОРЯ ИОН, Совершенствование организаторских и институциональных аспектов социалистической демократии	8	929
ШЕРБЭНЕСКУ И., Объективное и субъективное в развитии социалистической демократии	10	1173

	№.	Стр
Сообщения		
КУЛЯ Х., Социология mass—media	6	731
ЧЕРНЯ МИХАИЛ, Изменения структуры крестьянской семьи в сельскохозяйственных кооперативах	8	1009
ЛАНЦ Р. ГЕРМАН (США), Замечания относительно изменения роли социолога в американском обществе	9	1093
Дискуссии		
ГАВРИЛЭ АНА, Идея национальной специфики	8	999
ШОР АНГЕЛ, О соотношении между наукой и техникой	5	627
Лекции и консультации		
ПОП ЛАУРЕНЦИУ (Клуж), О соотношении между физическим и умственным трудом	2	261
ТАМАШ СЕРДЖИУ, Социалистическое единство народа	4	539
ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ		
БЕЛЛУ НИКОЛАЕ, Идея человека в философском исследовании	10	1211
ГУЛИАН К. И., Выявление мотива и приспособление	3	285
РЭЧАНУ ИЛЯНА, Способность превзойти самого себя — сугубо человеческое условие	11	1358
ЭТИКА		
КОБИАНУ ЕЛЕНА, Противоречивые тенденции в процессе формирования моральной ответственности молодежи	11	1329
ПОПЕСКУ ВАСИЛЕ, Этическое исследование в свете работ X-го Съезда Румынской коммунистической партии	8	939
Сообщения		
БЕЛЛУ НИКОЛАЕ, Духовный прогресс и смысловые различия в понятии о нем	2	199
БЕРЕСКУ ГЕОРГЕ, Социальный детерминизм и функции воспитательного идеала	5	609
ЭСТЕТИКА		
ИОСИФЕСКУ СИЛЬВИАН, Литературное и нелитературное	2	175
ИОСИФЕСКУ СИЛЬВИАН, Стилистика и эстетика	11	1339
Сообщения		
БРЯЗУ МАРЧЕЛ, Система эстетических категорий и методологические последствия, вытекающие из этой системы	3	353
МАШЕК ВИКТОР ЭРНЕСТ, Сверхудожественное и кризис понятия об искусстве	12	1649
РЭДУЛЕСКУ АДРИАН, Объективность эстетического суждения	4	489

	№	Стр.
ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ, ГНОСЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФСКИЕ ВОПРОСЫ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ		
БЕЛЛУ ЕЛЕНА, Непрерывность и прерывность на уровне химического движения	5	585
ДРЭГИЧ И., ПОПЕСКУ И., АНГЕЛ И., Эпистемологическая функция информационного моделирования некоторых физиологических и психологических процессов	6	681
ТЁРЁ Т. (Тимишоара), О некоторых актуальных аспектах насильственного нарушения комбинированной (C.P.) симметрии при взаимодействии элементарных частиц	3	335
УРОШ ТОМИН, Основы использования физических методов в химии	5	597
ФЛОНТА МИРЧА, Объект и субъект в познании через восприятие. Критика эмпиризма и априоризма (I)	6	667
ФЛОНТА МИРЧА, Объект и субъект в познании через восприятие. Критика эмпиризма и априоризма (II)	7	795
Сообщения		
ИРИМИЕ ИОН (Клуж), Теория ,,черной коробки'' и оттенение некоторых решений материалистической и диалектической гносеологии	7	855
КАЦ АНА, Целеустремленность существования и понятие целеустремленности	11	1363
ЛОГИКА И ИСТОРИЯ ЛОГИКИ		
ДУМИТРИУ АНТОН, Теория и система (I)	3	303
ДУМИТРИУ АНТОН, Теория и система (II)	4	447
ЖОЖА АТАНАСЕ, Проблема модальности на протяжении времен (I)	8	945
ЖОЖА АТАНАСЕ, Проблема модальности на протяжении времен (II)	9	1045
ЖОЖА АТАНАСЕ, Проблема модальности на протяжении времен (III)	11	1281
ОФФЕНБЕРГЕР НИЛЬС, ВИЕРУ СОРИН, Вклад Центра логики в развитие науки	8	989
ПОПА КОРНЕЛ, Прелиминарии к общей теории нормативных систем	12	1437
СТАНКОВИЧ ВИРДЖИЛ, Перспективы логики в Румынии	4	477
СТОЙКИЦЭ РАДУ, Математическая логика и вопрос логико-формального метода исследования	6	693
ЭНЕСКУ Г., Логический анализ спряжений в румынском языке	7	821
КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ		
БЕРИНДЕЙ ДАН, Николае Бэлческу — выдающаяся личность румынской историографии	9	1113
БОРЧИЛЭ МИРЧА (Клуж), Элементы философии языка в мышлении Лучиана Благи	12	1485
ГИЦЭ СИМИОН, Антропологические взгляды Михая Рали	10	1225
ЕПУРЕ Т., Соотношение между свободной и равенством в мышлении Николая Бэлческу	9	1139
ИСАР НИКОЛАЕ, Критика абсолютной монархии и ,,демократическая республика'' в концепции Николая Бэлческу	9	1121
КРАСНАСЕСКИ ВЛ., Александру Клаудиан и социология познания	10	1237
ЛИУ НИКОЛАЕ, Николае Бэлческу и романтическая историография	9	1129

	№	Стр.
МАТЕЙ Д., Традиция, оригинальность, художественная эволюция в майоресковском эстетическом мышлении	3	359
ПАНТАЗИ РАДУ, Философские взгляды Николая Бэлческу	9	1101
ПАСКАДИ ИОН, Объект и метод эстетики во взглядах Михая Рали	6	753
ПОПА ЛИЛИАНА, СТОЙКА ИОН, Титу Майореску и Герберт Спенсер в свете некоторых неизданных документов	11	1369
ПОПА ВАЛДЕМАР, Относительно взглядов Н. Йорги на роль масс и личностей в истории	7	867
СМЕУ ГРИГОРЕ, Художественная красота, эстетическая удача, совершенство в эстетике Тудора Виану	4	501
ТРЕСНЯ ОВИДИУ, Понятие о статуте политической науки в Румынии между двумя мировыми войнами	2	219
ШОРА ГЕОРГЕ, АРДЕЛЕАН ПЕТРУ (Клуж), Николае Хорга — просветитель и великий патриот	6	743

ИСТОРИЯ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ И КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФИЛОСОФСКИХ СОВРЕМЕННЫХ ТЕЧЕНИЙ

ВАЛЬД ГЕНРИ, Феноменология — философия аскетизма	7	831
ГУРАНОВСКИЙ ЯН (Варшава), Деструкция метафизики у Вольтера	4	465
ЖИВОТИЧ МИЛАДИН (Белград), Критика метафизики у Хайдеггера	5	575
НЕГУЦ МАРИЯ, „Гуманистический" смысл прагматической доктрины Ф. К. С. Шиллера	2	187
ПАПАДОПОЛ Т., Неизвестный труд философа-неоплатониста Элиаса Новая рукопись „Введение в философию" философа Давида	4	429
ЧЕРНЯ СТЕЛА, Теоретическая социологическая система Вильфреда Парето	6	703

Сообщения

БУСУЁК АНЕТА, Общественная система и политическое действие у Антонио Грамши	10	1219
МИРОШ ЛЮБОМИРА, Этика, метафизика и религия в неотомической философии	7	845
СТОЙКА СТЕЛИАН, Источники социологии Эмиля Дюркгейма	12	1477

Философские заметки

ДЕЗНАН М., Человеческий горизонт (I)	3	369
ДЕЗНАН М., Человеческий горизонт (II)	4	513
СПЕРАНЦИЯ ЕУДЖЕНИЯ, Чтение как социальный процесс	2	233

ОБЗОР МНЕНИЙ

БУСУЁК АНЕТА, Критические заметки по вопросу об определении политического в современной общественной мысли США	12	1416
ВАЛЬД ГЕНРИ, Видимое и слышимое в культуре	11	1383
ДАН КЛАРА, Логическое и биологическое	10	1245
ПЕТРИШОР МАРЧЕЛ, Структурные корреляты в мышлении Мишеля Фуко	2	247
РЭДУЛЕСКУ АДРИАН, По ту сторону крайностей и срединной линии	12	1451
СТОЯНОВИЧ ДРАГАН, Номологическая модель объяснения и проблема характеризования выражения — закона	7	875
ТЕРТУЛЬЯН Н., Книга об истоках культуры	5	617
ФЛОРЯ ЕЛЕНА, Суверенность, общественная роль и будущее нации в свете учений современных мыслителей запада	8	1023
ЧЕРНЯ МИХАИЛ, Французская социология и социальные изменения	4	523

	№	Стр.
КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ		
БАНУ ИОН, История перестроенного гипократизма	7	889
ГОЛИАНУ АЛ., Каков смысл истории?	11	1393
ГРЮНБЕРГ ЛЮДВИГ, Культура и ценность	9	1147
ЗАМФИРЕСКУ ВАСИЛЕ, Психанализ и технологическая цивилизация	10	1271
МАРЕ КЭЛИНА (Клуж), Д. Д. Рошка — Влияние Гегеля на Тэна	6	763
МИХУ АКИМ (Клуж), Социология движения новаторов	9	1152
НЯГОЕ ФЛОРИКА, Вместо рецензии	6	768
ОФФЕНБЕРГЕР НИЛЬС, Оригинальные перспективы в философии науки	6	759
ПАСКАДИ ИОН, Введение в индустриальную эстетику	12	1493
ПАСКАДИ ИОН, Ясность принципов	3	387
ПОПЕСКУ ВАСИЛЕ, Современный язык и традиционный язык в этике	7	892
РУСУ К. (Клуж), Значительный вклад румынской логики	3	383
СТОЙКА СТЕЛИАН, Социология и этика	2	237
СЭХЛЯНУ ВИКТОР, Структура и движение, увиденные химиком	11	1393
ТОМИН УРОШ, Эрих Фромм о человеке в концепции К. Маркса	12	1496
ТОНОЮ ВАСИЛЕ, По страницам одной книги	5	649
ТЭНАСЕ АЛ., Марксистская этика: идеи и проблемы	10	1267
ФЛОНТА МИРЧА, Неорационализм — эпистемологическое течение?	5	659
ФЛОРЕСКУ ВАСИЛЕ, По страницам одной философской энциклопедии	3	388
ПОП ТРАЯН (Клуж), Заметки о Гегеле	2	269
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ		
Научная сессия: Общее и частное в революционной борьбе и в строительстве социализма, в свете опыта коммунистических партий	8	1038
Научная сессия Института философии	8	1037
БАНУ ИОН, XIV-ый Международный конгресс по философии	5	635
БЭРБУЛЕСКУ ПЕТРЕ, Коллоквиум „Воспитание взрослых"	3	391
ПОПА ЛИЛИАНА, Суждение о ценностях в социологическом исследовании	6	771
Ф.Е., Дискуссия по поводу объекта социологии	11	1401
Ф.Е., Варшавское совещание по вопросу социологических исследований местных властей	12	1499

УЧАСТИЕ РУМЫНСКИХ УЧЕНЫХ В XIV МЕЖДУНАРОДНОМ КОНГРЕССЕ ПО ФИЛОСОФИИ, БЕНА, СЕНТЯБРЬ 1968 г.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ		
БОРДЖЕАНУ КОНСТАНТИН, Актуальность идеи прогресса	1	43
ГАЛЛ ЭРНЕ (Клуж), Ответственность книжников	1	17
ГУЛИАН К. И., Структура культуры	1	10
ЖОЖА АТАНАСЕ, Аристотелева теория о человеческой сущности	1	5
КЕЦАН ОКТАВИАН, Гуманизм и философская антропология	1	23
ПАНТАЗИ РАДУ, От Г. Тарде и Е. Дюркгейма к Д. Дрэгическу	1	49
ТЭНАСЕ АЛ., Аксиологический смысл цивилизации	1	33
ФЛОРИАН РАДУ, Смысл истории	1	38
ТОТ ИМРЕ, Геометрия и этика у Аристотеля	1	28

	Нр.	Стр.
ЭПИСТОМОЛОГИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ		
БАНУ ИОН, Что такое философская историология?	1	67
БОБОК АЛ., Критический метод и проблема синтетической природы познания	1	72
ВАЛЬД ГЕНРИ, Негативность мышления	1	58
ГОГОНЯЦЭ НИКОЛАЕ, Некоторые соображения в связи со спецификой детерминизма в истории	1	62
ДАН КЛАРА, За разрешение некоторых разногласий: Эмпиризм и реализм	1	55
ФИЛОСОФСКИЕ ВОПРОСЫ ЕСТЕСТВЕННЫХ НАУК		
ПОПОВИЧ КОНСТАНТИН, Техника и интуиция	1	83
ТОМИН УРОШ, Об эволюции неживой природы	1	88
ТУДОСЕСКУ ИОН, Причинность и вероятность	1	77
ФЛОРИАН АЛЕКСАНДРУ, Конкретное в философии и науке	1	93
ЭСТЕТИКА И АКСИОЛОГИЯ		
БРЯЗУ МАРЧЕЛ, Оптическое и аксиологическое в произведении искусства	1	99
ЗОММЕР РАДУ, О духовном будущем искусства	1	103
ПАСКАДИ ИОН, Категория идеала	1	109
ЛОГИКА		
АНКУЦА ЭМАНОИЛ, О соотношении между логикой и естественными науками	1	141
БОТЕЗАТУ ПЕТРЕ (Яссы), Двойное отрицание	1	115
ДУМИТРИУ АНТОН, Определения и математические теоремы	1	120
ЖОЖА КРИЗАНТЕМА, Научные абстракции и проблема существа	1	130
ПОПА КОРНЕЛ, Семиотическая теория определения	1	147
ЗАМЕТКИ		
ОФФЕНБЕРГЕР НИЛЬС, Заметки по поводу одной работы, опубликованной в „Magyar filozofiai szemle"	1	277
НЕКРОЛОГ	1	149
АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ	1	151

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10,— FF49, — D M 50.
Toute commande à l'étranger sera adressée à CARTIMEX, boîte postale 134—135, Bucarest, Roumanie, ou a ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE

ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— **SÉRIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE**
— **SÉRIE DE PSYCHOLOGIE**
— **SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES**
— **SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES**
— **SÉRIE DE SOCIOLOGIE**

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

* * * **Filozofia şi sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p., 18,50 lei.

GH. BERESCU, **Etica muncii şi modul de viaţă**, 1969, 232 p., 10 lei.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub. red. N. BELLU, **Tineretul şi idealul moral. Contribuţii la cercetarea problemei**, 1969, 245 p., 14,50 lei.

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală şi stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite. I. Problema cunoaşterii**, ediţie îngrijită de Al. Posescu, 1969, 784 p., 34 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.

G. W. F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptului sau Elemente de drept natural şi de ştiinţă a statului**, trad. de Virgil Bogdan şi Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.

I. PEATNIŢCHI, **Dialectica vitalităţii organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.

PSIHOLOGIE

Sub. red. R. FLORU, **Psihofiziologia activităţii de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.

TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 261 p., 12 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIŢIE:

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III.

Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei.**

TOMIN UROŞ, **Ştiinţă, cercetare, producţie.**

REV. FILOZ., 17, 1, P. 1—142, BUCUREŞTI, 1970

I.P.I.—c. 4186

43 503

Lei 20.—

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7960

TOMUL 17 1970

DIN SUMAR:

ROLUL ŞI FUNCŢIILE EXTERNE ALE STATULUI SOCIALIST ROMÂN ÎN ETAPA ACTUALĂ — DUMITRU I. MAZILU

EPOCA MODERNĂ ŞI AUTONOMIA ESTETICULUI — DUMITRU MATEI

(FRANŢA), CREAŢIA ARTISTICĂ ŞI MECANISMELE SPIRITULUI — ABRAHAM A. MOLES

UN TRATAT DE LOGICĂ NECUNOSCUT AL GÎNDITORULUI BIZANTIN IGNATIOS HORTASMENOS TEXTE INEDITE — TANASIS PAPADOPOL

2

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1999
0 IUL. 2005
46

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în 3 exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

I 7960

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 17 Nr. 2 1970

ULL 2014

SUMAR

IAȘI 2022

STUDII ȘI ARTICOLE Pag.

- DUMITRU I. MAZILU, Rolul și funcțiile externe ale statului socialist român în etapa actuală 147
- DUMITRU MATEI, Epoca modernă și autonomia esteticului 161
- ABRAHAM A. MOLES (Franța), Creația artistică și mecanismele spiritului 173
- ION PASCADI, Este modelul cibernetic suficient ? 185

TEXTE INEDITE

- TANASIS PAPADOPOL, Un tratat de logică necunoscut al gînditorului bizantin Ignatios Hortasmenos 187
- ION IANOȘI, Dihotomia frumos-sublim în estetica secolului al 18-lea 207

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

- Z. ORNEA, Sămănătorismul — un curent de idei de structură sociologică romantică (I) 221

CRONICA IDEILOR

- VICTOR ERNEST MAȘEK, Teoria jocurilor în perspectivă filozofică 235

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

- Sociologia lui Petre Andrei (Dan Petre) 243

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

- Cercetări de sociologia culturii în Slovacia (Al. Tănase) 247

Rev. filoz., 17, 2, p. 143–250, București, 1970

11.723

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 17 **№ 2** **1970**

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Стр.

- ДУМИТРУ И. МАЗИЛУ, Роль и внешние функции румынского социалистического государства на современном этапе 147
- ДУМИТРУ МАТЕЙ, Современная наука и автономия эстетичного. 161
- АБРАХАМ А. МОЛЬ (Франция), Художественное создание и механизмы духа 173
- ИОН ПАСКАДИ, Является ли достаточной кибернетическая модель? . . . 185

НЕИЗДАННЫЕ ТЕКСТЫ

- ТАНАСИС ПАПАДОПОЛ, Неизвестный трактат по логике византийского мыслителя Игнатия Гортасмена 187
- ИОН ЯНОШИ, Дихотомия прекрасное—возвышенное в эстетике 18-го века 207

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- З. ОРНЯ, Сэмэнэторизм — идейное течение романтической социологической структуры (I). 221

ОБЗОР МНЕНИЙ

- ВИКТОР ЭРНЕСТ МАШЕК, Теория игр в философской перспективе . . . 235

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Социология Петре Андрея (*Дан Петре*) 243

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Исследования по социологии культуры в Словакии (*Ал. Тэнасе*) 247

Философский журнал, **17**, *2*, p 143–250, Бухарест, 1970

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 17 N°. 2 1970

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES Page

- DUMITRU I. MAZILU, Le rôle et les fonctions externes de l'Etat socialiste roumain à l'étape actuelle 147
- DUMITRU MATEI, L'époque moderne et l'autonomie de l'esthétique 161
- ABRAHAM A. MOLES (France). La création artistique et les mécanismes de l'esprit 173
- ION PASCADI, Le modèle cybernétique est-il suffisant ? 185

TEXTES INÉDITS

- TANASIS PAPADOPOL, Un traité de logique inconnu du penseur byzantin Ignatios Hortasmenos 187
- ION IANOSI, La dichotomie *beau — sublime* dans l'esthétique du XVIIIe siècle . . 207

LA RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- Z. ORNEA, Le *sămănătorism* — un courant d'idées de structure sociologique romantique I 221

CHRONIQUE DES IDÉES

- VICTOR ERNEST MAȘEK, La théorie des jeux dans la perspective philosophique . . 235

CHRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- La sociologie de Petre Andrei (*Dan Petre*) 243

LA VIE SCIENTIFIQUE

- Recherches sur la sociologie de la culture en Slovaquie (*Al. Tănase*) 247

Rev. filoz., **17**, *2*, p. 143—250, București, 1970

ROLUL ŞI FUNCŢIILE EXTERNE ALE STATULUI SOCIALIST ROMÂN ÎN ETAPA ACTUALĂ

DE

DUMITRU I. MAZILU

În etapa pe care o parcurge în prezent România, *capătă o amploare deosebită şi funcţiile statului pe plan extern*, devine mai bogat rolul şi se extind sarcinile sale în realizarea politicii de pace şi cooperare internaţională — expresie a dialecticii factorilor interni şi externi, care generează extinderea circuitului mondial al valorilor materiale şi spirituale ale omenirii [1]. Înţelegerea rolului şi a funcţiilor externe ale statului socialist român în procesul construcţiei societăţii socialiste multilateral dezvoltate presupune examinarea atentă a schimbărilor produse în lume în această perioadă, introspecţia relaţiilor dintre state, sesizarea conţinutului lor fundamental şi pătrunderea sensului obiectiv al fluxului vieţii internaţionale. Caracteristicile esenţiale ale acestui conţinut le constituie : a. extinderea raporturilor interstatale ; b. diversificarea schimburilor economice, cultural-ştiinţifice etc. ; c. îmbunătăţirea climatului internaţional ; d. accentuarea tendinţelor, a preocupărilor şi interesului unor cercuri tot mai largi ale opiniei publice pentru slăbirea încordării în relaţiile dintre state, în pofida acţiunilor agresive ale unor cercuri imperialiste [2].

Desfăşurarea evenimentelor internaţionale, în ultimii ani, a confirmat pe deplin aprecierile şi liniile generale ale politicii externe stabilite de Con-

---

[1] Vezi Mircea Malița, *Marile teme ale cooperării internaţionale. Factorul amplificator al energiei*, în „Lumea", nr. 50 şi 51 din 4 şi 11 decembrie 1969 ; Ilie Şerbănescu, *Tendinţe şi semnificaţii ale circuitului economic mondial*, în „Lumea", nr. 52 din 18 decembrie 1969.

[2] Oameni de prestigiu, cu vederi progresiste din lumea burgheză se pronunţă cu fermitate în acest sens (vezi interviul acordat de lordul Limerick, membru al consiliului de conducere al Camerei de comerţ din Londra, sub titlul *Cooperarea economică duce la destindere şi pace*, în „Scînteia" nr. 8 250, din 17 noiembrie 1969) ; vezi şi interviul acordat de reputatul jurist francez René Capitant, *La baza securităţii europene — egalitatea naţiunilor*, în „Scînteia", nr. 8 288 din 25 decembrie 1969 ; vezi Carl Warren, *Opinii despre societatea americană*, în „The New York Times Magazine" din 4 noiembrie 1969 ; Ahti Karjalainen, *Finlanda şi securitatea europeană*, în „Die Presse" din 7 noiembrie 1969 ; Dr. Ranko Petkovici, *Dialog european*, în „Medunarodna Politica" din 11 iulie 1969 ; Willy Brandt, *Pentru a se depăşi diviziunea continentului*, în „Le Nouvel observateur" din 10 iulie 1969 etc.

Rev. filoz., **17**, *2*, p. 147–160, Bucureşti, 1970

gresele al IX-lea și al X-lea ale partidului și de Conferința Națională. Analiza marxist-leninistă a schimbărilor petrecute în lume evidențiază creșterea influenței forțelor socialismului, a frontului antiimperialist, faptul că ele determină într-o măsură tot mai însemnată viața socială a planetei noastre. *„În caracterizarea situației internaționale* — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul al X-lea al partidului —, *noi pornim de la faptul că, în ciuda desfășurării contradictorii a evenimentelor, raportul de forțe se schimbă continuu în favoarea socialismului și păcii"*[3]. Imperialismul continuă să se manifeste prin tendința de dominare economică și politică a altor popoare, prin încălcarea dreptului lor la libertate, independență și suveranitate națională, prin promovarea colonialismului și neocolonialismului, străduindu-se să-și apere sau redobîndească pozițiile pierdute și să-și restaureze dominația asupra țărilor eliberate, în care scop nu se dau în lături nici de la acte de agresiune. Practica internațională a pus în evidență că aceste strădanii ale cercurilor imperialiste sînt sortite eșecului. Factori de cea mai mare importanță în viața internațională : *făurirea și dezvoltarea sistemului socialist mondial au adîncit criza generală a capitalismului*, îngustînd baza de acțiune a cercurilor agresive și slăbindu-le în mod considerabil pozițiile. Marile bătălii de clasă care au avut loc în ultimii ani în țările capitaliste demonstrează uriașa forță revoluționară a clasei muncitoare, rolul ei important în lupta maselor populare pentru libertate și dreptate socială, împotriva orînduirii capitaliste. Dezvoltarea rapidă a forțelor de producție — consecință a înfăptuirii revoluției tehnico-științifice — a produs transformări adînci în viața societății, în gîndirea oamenilor, creînd noi premise obiective pentru lichidarea orînduirii capitaliste, pentru victoria socialismului în lumea întreagă. Viața internațională demonstrează creșterea fără precedent a amploarei forțelor care se opun politicii imperialiste. Statele socialiste, clasa muncitoare, mișcarea comunistă și muncitorească, țărănimea, intelectualitatea, tînăra generație, organizațiile de femei, popoarele care luptă pentru lichidarea definitivă a colonialismului, împotriva neocolonialismului, pentru dezvoltarea liberă, independentă, cercurile largi ale opiniei publice progresiste, alcătuiesc gigantice forțe antiimperialiste și democratice, care își vădesc capacitatea să zădărnicească planurile agresive ale imperialismului, să împiedice dezlănțuirea unui nou război, să asigure pacea în lume [4].

Partidul și statul nostru au desfășurat și desfășoară o politică externă activă, militînd pentru întărirea forțelor antiimperialiste, pentru dezvoltarea colaborării internaționale, pentru conlucrarea pașnică cu toate statele lumii, indiferent de orînduirea lor socială [5]. Viața internațională a confirmat că această politică este pe deplin justă, că ea corespunde atît intereselor poporului român, cît și cauzei socialismului și păcii în întreaga lume. *Statul socialist român* — instrument principal al construcției societății socialiste multilateral dezvoltate —, acționînd cu perseverență pentru traducerea în viață a politicii externe a partidului și poporului, *a întreprins*

---

[3] Nicolae Ceaușescu, *Raportul C. C. al P. C. R. cu privire la activitatea P. C. R. în perioada dintre Congresul al IX-lea și Congresul al X-lea și sarcinile de viitor ale partidului*, în *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1969, p. 75 (subl. ns.).

[4] Vezi Gheorghe Rădulescu, *Concluziile secțiunii pentru problemele relațiilor economice internaționale*, în *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*.

[5] *Ibidem*.

acțiuni multiple, în cele mai diferite domenii ale relațiilor internaționale, avînd numeroase inițiative în soluționarea trainică și echitabilă a problemelor litigioase [6], pornind de la convingerea că desfășurarea normală a relațiilor interstatale presupune colaborarea activă și conjugarea eforturilor tuturor țărilor, mari și mici, prin luarea în considerare a intereselor fiecărei națiuni în parte și avînd în vedere concluzia că, în vremurile noastre *fiecare stat, indiferent de proporțiile sale, poartă răspunderea pentru soarta păcii și are îndatorirea de a face totul pentru preîntîmpinarea unui nou război mondial* și să-și dea aportul la destinderea și cooperarea dintre toate popoarele.

Condițiile obiective actuale determină multiplicarea activității statale pe plan extern, perfecționarea formelor și metodelor folosite în relațiile internaționale, promovarea cooperării între state, pe cele mai multiple planuri. Complexitatea activității statale pe plan extern este o caracteristică fundamentală a vieții internaționale contemporane. Popoarele lumii, manifestîndu-se din ce în ce mai activ și avînd un rol din ce în ce mai important în desfășurarea evenimentelor politice interne și internaționale, exercită o puternică influență asupra guvernelor respective, determinîndu-le, nu rareori, la adoptarea unor soluții menite să contribuie la evoluția normală a relațiilor dintre state, la buna conviețuire a tuturor națiunilor. *Statele socialiste — prin organele lor de politică externă*, prin reprezentanții diplomatici și consulari, prin numeroasele reprezentanțe economice, comerciale și culturale *desfășoară o susținută activitate internațională*, contribuind activ la încetățenirea unui climat de bună înțelegere între popoare, bazat pe respectul reciproc, pe colaborarea și întrajutorarea reciprocă, pe respectul suveranității și independenței naționale, integrității teritoriale, deplinei egalități în drepturi. Această activitate se reflectă în numeroasele acțiuni întreprinse pe plan diplomatic, economic, cultural-științific, bucurîndu-se de un prestigiu bine meritat în organismele internaționale, inclusiv în Organizația Națiunilor Unite.

Aceste elemente caracteristice fundamentale ale rolului, sensului și semnificațiilor activității statului socialist român pe plan extern se concretizează în funcțiile, exercitate de organele statului, de către mecanismul de stat, în ansamblul său, în relațiile internaționale. Încercînd o sistematizare — prin referință și la alte cercetări ample și aprofundate efectuate în materie [7] — se poate conclude că statul nostru îndeplinește funcțiile *de organizare a colaborării multilaterale și întrajutorării reciproce cu celelalte state socialiste, apărării păcii, promovării principiului coexistenței pașnice în relațiile cu statele cu orînduiri sociale diferite*, precum și *apărării țării împotriva unei eventuale agresiuni din partea cercurilor imperialiste.*

Funcția de organizare a colaborării multilaterale și întrajutorării reciproce cu celelalte țări socialiste are o sferă deosebit de largă de cuprindere, determinată de faptul cunoscut că, în centrul politicii noastre externe

---

[6] Vezi Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la plenara C. C. al. P. C. R. din 10 — 13 decembrie 1969*, în „Scînteia", nr. 8 277 din 14 decembrie 1969.

[7] Vezi I. Ceterchi, I. Demeter, Vl. Hanga, Gh. Boboș, M. Luburici, D. Mazilu și C.Zotta, *Teoria generală a statului și dreptului*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1967, p. 231 — 242; vezi Grigore Geamănu, *Dreptul internațional contemporan*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1965, p. 171 — 188; Grigore Geamănu, *Principiile fundamentale ale dreptului internațional contemporan*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1967, p. 7 — 35.

stă prietenia şi colaborarea cu ţările socialiste. „Noi plecăm de la faptul că — arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu la Congresul al X-lea al partidului — sistemul mondial socialist — care s-a dezvoltat continuu după cel de-al doilea război — cuprinde astăzi 14 state, că el a obţinut şi obţine succese remarcabile în creşterea producţiei de bunuri materiale, în dezvoltarea ştiinţei, culturii, devenind tot mai mult factorul hotărîtor al luptei împotriva imperialismului, pentru pace"[8]. Situînd în centrul politicii sale externe prietenia şi alianţa cu ţările socialiste, România dezvoltă legături multilaterale cu celelalte state socialiste, pornind de la concepţia că *între lupta pentru edificarea noii orînduiri în fiecare ţară*, pentru dezvoltarea economică şi culturală, *şi lupta pentru interesele generale ale socialismului*, pentru înfăptuirea solidarităţii internaţionale *există o strînsă unitate dialectică* [9]. Partidul şi guvernul ţării — manifestînd o atenţie deosebită pentru asigurarea mersului înainte al societăţii noastre socialiste, acordă, în acelaşi timp, o mare importanţă dezvoltării relaţiilor cu ţările socialiste vecine, cu statele membre ale Consiliului de Ajutor Economic Reciproc, cu toate cele 14 state ale sistemului mondial socialist. În întreaga lor activitate, organele de politică externă ale statului român [10] pornesc de la faptul că făurirea cu succes a socialismului în fiecare ţară reprezintă o contribuţie la întărirea şi dezvoltarea sistemului mondial socialist şi, în acelaşi timp, la asigurarea unităţii ţărilor socialiste, la obţinerea unor noi succese în dezvoltarea noului edificiu social. Deci, în condiţiile făuririi noii orînduiri sociale, adîncirii prieteniei şi colaborării multilaterale cu celelalte ţări socialiste, *exercitarea în mod organizat şi sistematic a unei funcţii externe a statului cu un asemenea conţinut este o cerinţă obiectivă.* Formarea şi consolidarea sistemului mondial socialist constituie rezultatul procesului legic al trecerii omenirii de la capitalism la socialism. Prin forţele sociale pe care se sprijină, prin ţelurile sale, socialismul este orînduirea cea mai progresistă din istorie, singura în măsură să lichideze inegalităţile şi contradicţiile sociale inerente orînduirii socialiste, să mobilizeze şi să valorifice întregul său potenţial material şi uman în interesul asigurării progresului şi bunăstării oamenilor muncii — adevăraţii făuritori ai istoriei. Sistemul mondial socialist este format din state libere, independente şi suverane, legate prin comunitatea de orînduire social-economică şi politică, prin identitatea ţelurilor supreme, prin ideologia comună — marxism-leninismul. „Prin sistemul socialist mondial — se preciza la Congresul al X-lea al partidului — noi înţelegem nu un bloc în care statele se contopesc într-un tot, renunţînd la suveranitatea lor naţională, ci afirmarea socialismului ca forţă internaţională prin victoria sa în mai multe state independente, care se dezvoltă de sine stătător şi îşi organizează relaţiile dintre ele pe principiile noi ale marxism-leninismului şi internaţionalismu-

---

[8] Nicolae Ceauşescu, *Raportul C. C. al P. C. R. cu privire la activitatea P. C. R. în perioada dintre Congresul al IX-lea şi Congresul al X-lea şi sarcinile de viitor ale partidului*, în *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, p. 77.

[9] Vezi D. Mazilu, *Prietenia şi colaborarea multilaterală cu ţările socialiste — temelia politicii externe a României*, în „Lumea " nr. 30 din 17 iulie 1969.

[10] Pentru o examinare detaliată a acestora, vezi Grigore Geamănu, *Organele statale pentru relaţiile internaţionale*, în *Dreptul internaţional contemporan*, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1965, p. 399 — 455.

lui proletar"[11]. *Forța sistemului socialist mondial* — principalul reazim al mișcării revoluționare și progresiste contemporane — *rezidă atît în potențialul său economic, politic, militar, și social-cultural, cît și în caracterul relațiilor care se stabilesc între statele socialiste*, relații menite să demonstreze și în acest domeniu superioritatea noii orînduiri, să devină un exemplu convingător de raporturi între state pentru toate popoarele lumii. În anii edificării societății socialiste, ca urmare a politicii consecvent științifice a partidului și guvernului, România a statornicit și întreține relații bune, principiale, în continuă dezvoltare, cu toate statele socialiste. În realizarea acestei politici, țara noastră a pornit întotdeauna de la convingerea că ceea ce unește țările socialiste este incomparabil mai important decît deosebirile de păreri dintre ele, că există premisele obiective pentru adîncirea relațiilor de prietenie și colaborare dintre toate statele socialiste. În acest spirit, statul socialist român, exercitîndu-și funcția de colaborare și întrajutorare cu celelalte state socialiste, a militat și militează pentru dezvoltarea legăturilor frățești dintre statele socialiste, în interesul fiecăruia în parte și al sistemului socialist în întregul său. Pe baza hotărîrilor Congreselor al IX-lea și al X-lea ale Partidului Comunist Român s-a desfășurat o activitate susținută în direcția extinderii și întăririi raporturilor politice, economice, tehnico-științifice și culturale cu toate statele socialiste. Sînt de menționat, în acest sens, numeroasele contacte care au avut loc în ultimii ani între conducătorii de partid și de stat ai țării noastre și cei ai țărilor socialiste, întîlnirile și schimburile reciproce de delegații care au prilejuit abordarea și discutarea, în spirit deschis, de conlucrare și sinceritate, a diferitelor probleme de interes comun, fie din sfera relațiilor bilaterale, fie din aceea a situației internaționale sau a situației din mișcarea comunistă și muncitorească internațională. Utilitatea, caracterul fructuos al acestor discuții au fost confirmate de rezultatele dobîndite în contactele nemijlocite, în întîlnirile care au avut loc, în ultimul timp, între conducătorii de partid și de stat ai României și ai celorlalte țări socialiste. Acest lucru a fost demonstrat, de pildă, cu prilejul Consfătuirii Comitetului Politic Consultativ al statelor participante la Tratatul de la Varșovia, desfășurată în luna martie la Budapesta, în cadrul căreia s-a ajuns la concluzii și hotărîri comune importante atît în ce privește măsurile pentru dezvoltarea colaborării militare între țările membre ale acestui tratat, cît și în ce privește hotărîrea lor de a acționa pentru asigurarea păcii în Europa și în lumea întreagă. Apelul adresat tuturor statelor europene de către Consfătuire a fost apreciat în cercuri largi ale opiniei publice mondiale ca un document capabil să contribuie la stimularea tendințelor și curentelor care se pronunță pentru consolidarea păcii și asigurarea securității pe continentul european. Utilitatea contactelor directe a fost relevată, de asemenea, de cea de-a XXIII-a sesiune a Consiliului de Ajutor Economic Reciproc întrunită la Moscova în luna aprilie, care a adoptat o serie de hotărîri în vederea perfecționării conlucrării economice a țărilor socialiste membre ale C.A.E.R. Lucrările sesiunii s-au concretizat în elaborarea unor soluții unanim acceptabile, în măsură a permite valorificarea crescîndă a posibilităților

---

[11] Nicolae Ceaușescu, *Raportul C. C. al P. C. R. cu privire la activitatea P. C. R. în perioada dintre Congresul al IX-lea și Congresul al X-lea și sarcinile de viitor ale partidului*, în *op. cit.*, p. 77.

ample oferite de cadrul și statul C.A.E.R. în avantajul fiecărei țări membre și al întregului sistem socialist [12]. Exemple elocvente, în același sens, sînt și Consfătuirea de la Praga a miniștrilor de externe ai statelor participante la Tratatul de la Varșovia [13], precum și întîlnirea de la Moscova a conducătorilor de partid și de stat din R.P. Bulgaria, R. S. Cehoslovacă, R. D. Germană, R. P. Polonă, Republica Socialistă România, R. P. Ungară, U.R.S.S., care a avut loc în zilele de 3 și 4 decembrie 1969. In cadrul discuțiilor s-au abordat o serie de probleme privitoare la relațiile bilaterale dintre țara noastră și celelalte țări socialiste, precum și la relațiile multilaterale dintre aceste țări, deschizîndu-se perspectiva intensificării în continuare a colaborării pe plan economic, politic, tehnico-științific și în alte domenii, în avantajul statelor socialiste, al progresului operei de construcție socială pe care o întreprind popoarele acestor state, în interesul cauzei generale a socialismului și păcii [14]. Cursul evenimentelor infirmă susținerile acelor autori care încearcă să acrediteze ideea că abordarea și discutarea deschisă a problemelor, căutarea căilor pentru soluționarea lor n-ar fi de natură a da roadele scontate. Dimpotrivă, statele socialiste, acționînd ca entități independente și suverane, printr-o analiză realistă a fenomenelor internaționale au găsit soluții unanim acceptabile în folosul cauzei progresului și păcii.

Partidul și statul nostru — în organizarea colaborării multilaterale și întrajutorării reciproce cu celelalte state socialiste — pornesc de la premisa că, *cu cît fiecare stat socialist este mai bogat și mai prosper*, are un nivel de dezvoltare economică și socială mai ridicat, cu atît mai puternice sînt forțele socialismului și păcii în întreaga lume. Avîntul economiei fiecărei țări socialiste creează, în mod obiectiv, posibilități de extindere și intensificare a colaborării între statele socialiste, în interesul fiecărui popor și al întregului sistem mondial socialist. Așezînd industria și agricultura proprie pe baza celor mai moderne cuceriri ale științei și tehnicii, statele socialiste pot să-și acorde un sprijin reciproc mai eficient, contribuind, în același timp, la întărirea sistemului socialist mondial, la triumful cauzei socialismului și păcii în lume. Totodată, un factor important al progresului continuu al statelor socialiste îl constituie dezvoltarea colaborării și cooperării lor multilaterale pe plan economic, tehnico-științific, cultural etc. Acordînd o mare importanță acestei cerințe legice a dezvoltării relațiilor internaționale contemporane, România și-a extins schimburile comerciale cu celelalte state socialiste, volumul acestora fiind în 1968 de 1,6 ori mai mare decît în 1960. Pe primul loc, în schimburile comerciale ale României cu celelalte state socialiste, se situează Uniunea Sovietică. S-au dezvoltat, de asemenea, an de an, schimburile comerciale cu celelalte state socialiste din Europa, Asia și America. *România consideră că* — în

---

[12] Vezi Gheorghe Rădulescu, *op. cit.*, p. 632 — 635.

[13] Vezi *Hotărîrea Consiliului de Miniștri al Republicii Socialiste România din 13 noiembrie 1969*, prin care se aprobă activitatea desfășurată de delegația română, condusă de ministrul afacerilor externe, Corneliu Mănescu, la Consfătuirea de la Praga a miniștrilor afacerilor externe ai statelor participante la Tratatul de la Varșovia.

[14] Vezi *Comunicatul plenarei C. C. al P. C. R. din 10 — 13 decembrie 1969 cu privire la aprecierea activității delegației noastre și a rolului acestei întîlniri în dezvoltarea relațiilor internaționale*; vezi și Const. Mitea, *În interesul păcii și securității în Europa și în lume*, în „Scînteia", nr. 8 270 din 7 decembrie 1969.

întărirea și lărgirea relațiilor economice dintre țările membre ale C.A.E.R. — *un rol important, alături de coordonarea planurilor economice ca formă principală de colaborare interstatală, au dezvoltarea pe baza principiilor unanim convenite a cooperării în producție și a specializării, extinderea legăturilor tehnice și științifice*, corespunzător cerințelor imperioase ale revoluției tehnico-științifice contemporane. *Relațiile de cooperare* între țările membre ale C.A.E.R., între toate statele socialiste *se pot realiza într-o complexitate de forme și acțiuni, multe dintre ele propuse deja de România*, printre care pot fi enunțate : acțiuni de cooperare pentru construirea unor obiective industriale ; cooperarea pentru livrarea în comun de echipament, instalații sau părți de instalații pe terțe piețe ; cooperarea în fabricarea unor mașini, utilaje și echipamente pentru satisfacerea necesităților celor două părți care cooperează ; fabricarea pentru parteneri străini a unor produse pe baza licenței și documentației lor ; acțiuni de cooperare pe tărîm comercial, științific, tehnic etc. Statul român — prin organele sale de politică externă — a prezentat, în acest sens, tuturor statelor socialiste propunerile sale privind dezvoltarea cooperării în producție, tehnico-științifice, mai ales în ramurile construcției de mașini, energetică, minieră, bunuri de consum, agricultură ș.a. Sînt perfectate sau urmează a-și găsi concretizarea forme de cooperare cu diferite țări care au răspuns pozitiv acestor propuneri.

Funcția de organizare a colaborării și cooperării între statele socialiste, avînd drept scop înlesnirea înfăptuirii cu succes a aceleiași opere de dezvoltare multilaterală a tuturor țărilor socialiste, îmbracă forme, modalități și procedee de realizare care, în mod necesar, trebuie să țină seama de stadiul actual al dezvoltării sistemului socialist mondial, de respectarea valorilor fundamentale ale vieții naționale a fiecărui popor, de cerințele progresului tehnic-economic contemporan. Partidul și statul nostru s-au pronunțat și se pronunță pentru perfecționarea și adîncirea colaborării dintre țările membre ale C.A.E.R. în spiritul principiilor relațiilor dintre statele socialiste, înscrise în statutul acestei organizații [15], acționînd totodată, neobosit pentru ca, Consiliul de Ajutor Economic Reciproc să devină accesibil și atractiv și altor țări socialiste și chiar nesocialiste, să-și sporească tot mai mult aportul la întărirea influenței sistemului mondial socialist, la dezvoltarea colaborării economice și tehnico-științifice internaționale.

Ca membră a Organizației Tratatului de la Varșovia [16], România a făcut și face totul pentru a-și întări capacitatea sa de apărare, pentru a perfecționa pregătirea forțelor sale armate, care stau de strajă securității patriei, dezvoltînd, totodată, colaborarea militară cu forțele armate ale celorlalte țări socialiste participante la Tratat, cu armatele tuturor țărilor socialiste. Statul român își îndeplinește întocmai obligațiile ce-i revin în cadrul acestui Tratat, acționînd în spiritul unei înalte răspunderi față de popor, față de cauza socialismului și păcii. In repetate rînduri, partidul

---

[15] Vezi *Tratatul multilateral prin care a fost adoptat Statutul Consiliului de Ajutor Economic Reciproc* la 14 decembrie 1959. Principiile de bază ale acestei organizații internaționale sînt : deplina egalitate în drepturi, respectarea suveranității și intereselor naționale, avantajul reciproc, întrajutorarea tovărășească (art. 2 § 2, din Statutul C. A. E. R.).

[16] Vezi *Tratatul de prietenie, colaborare și asistență mutuală încheiat la Varșovia la 14 mai 1955.*

şi guvernul ţării au subliniat că — în cazul unei agresiuni imperialiste — România va fi gata ca împreună cu aliaţii săi, să acţioneze cu toate forţele şi să-şi facă datoria.

Cerinţa esenţială a asigurării unităţii şi coeziunii ţărilor socialiste, *a exercitării în toată plenitudinea sa a funcţiei colaborării multilaterale şi întrajutorării reciproce cu celelalte state socialiste, o constituie aplicarea cu stricteţe,* în relaţiile dintre ele, *a principiilor marxism-leninismului şi internaţionalismului socialist,* respectarea suveranităţii şi independenţei, neamestecul în treburile interne, egalitatea în drepturi, avantajul reciproc şi întrajutorarea tovărăşească. Afirmaţiile potrivit cărora respectul suveranităţii şi independenţei naţionale ar contraveni internaţionalismului socialist, solidarităţii statelor, popoarelor socialiste, sînt lipsite de orice temei ştiinţific, deoarece este cunoscut că numai în condiţiile traducerii în viaţă a acestor principii, asigurării unor relaţii demne, independente şi suverane, colaborarea devine cu adevărat trainică, avînd la baza ei stima şi încrederea reciprocă — cerinţe esenţiale ale internaţionalismului socialist. Înfăptuirea acestor principii, care formează un tot unitar, inseparabil, conferă forţă şi trăinicie relaţiilor dintre ţările sistemului mondial socialist [17], este menită să ofere un model convingător şi viabil de realizare în practică a ideilor de libertate şi independenţă, care au influenţat lupta popoarelor de-a lungul timpului, a dorinţei lor de a trăi în pace, prietenie, în stimă şi încredere reciprocă.

Funcţia de apărare a păcii şi pentru promovarea principiului coexistenţei paşnice are, la rîndul ei, o însemnătate deosebită pentru buna desfăşurare a relaţiilor dintre state, pentru crearea şi menţinerea unui climat de bună convieţuire internaţională. După cum este cunoscut, partidul şi guvernul ţării, situînd în centrul politicii externe colaborarea multilaterală şi întrajutorarea reciprocă cu celelalte ţări socialiste dezvoltă, în acelaşi timp, relaţii cu toate popoarele lumii pe baza principiilor coexistenţei paşnice, facilitînd schimbul mondial de valori şi contribuind la valorificarea, în condiţii din ce în ce mai bune, a potenţialului material şi uman în scopurile generale ale dezvoltării şi progresului întregii umanităţi. Exercitarea funcţiei de apărare a păcii şi promovare a coexistenţei paşnice îşi găseşte expresia în activitatea intensă desfăşurată de către partid şi guvern în direcţia lărgirii colaborării economice, tehnico-ştiinţifice, cultural-artistice cu toate statele lumii. *În prezent* — ca urmare a îndeplinirii cu succes a cerinţelor acestei funcţii — *România întreţine relaţii diplomatice cu 94 de state şi relaţii economice şi tehnico-ştiinţifice cu peste 100.* Au fost intensificate schimburile de delegaţii guvernamentale, vizitele reciproce la nivelul conducătorilor de stat şi la alte nivele între România şi un mare număr de ţări de pe toate continentele globului. În perioada care s-a scurs de la Congresul al IX-lea al partidului, ţara noastră a fost vizitată de delegaţii guvernamentale din 48 de ţări, iar delegaţii guvernamentale ale României au vizitat 52 state. Niciodată în istoria ţării nu s-a înregistrat o activitate politică internaţională atît de bogată; România nicicînd nu a avut atît de mulţi prieteni ca astăzi. *Aceasta a devenit posibil ca urmare a*

---

[17] Vezi Gheorghe Rădulescu, *Concluziile secţiunii pentru problemele relaţiilor economice internaţionale,* în *op. cit.,* p. 635 — 636; vezi şi Const. Mitea, *În interesul păcii şi securităţii în Europa şi în lume,* în „Scînteia", nr. 8 270 din 7 decembrie 1969.

politicii principiale, caracterizată printr-o înaltă responsabilitate față de propriul popor, ca și față de interesele generale ale păcii și securității internaționale. În organizarea activității externe de cooperare cu toate statele, de promovare a idealurilor păcii și bunei înțelegeri, România a pornit de la faptul că în lumea contemporană problemele internaționale nu pot fi soluționate fără participarea activă a tuturor statelor, mari și mici. În elaborarea liniei politice externe, organele statului nostru au pornit de la *situația obiectivă că lumea se află în plină transformare*, că revoluția tehnico-științifică exercită o puternică influență asupra dezvoltării rapide a statelor, că într-o perspectivă nu prea îndepărtată noi și noi state vor cunoaște un puternic avînt economic, științific și tehnic, ocupînd un loc tot mai important în concertul activității internaționale și avînd o contribuție tot mai mare la efectuarea schimbului mondial de valori [18]. *Dialectica dezvoltării societății omenești ne ajută să înțelegem configurația lumii de mîine, care nu poate fi*, în nici un caz, *identică cu cea de astăzi.* Un exemplu elocvent în acest sens îl constituie schimbările survenite în Republica Federală a Germaniei, în evoluția situației ei interne și a poziției în unele probleme internaționale, ca urmare a dezvoltării unor procese și fenomene politice pozitive care au loc sub impulsul forțelor progresiste și democratice, a tendințelor și orientărilor opiniei publice din R.F.G. spre o politică realistă, de colaborare și înțelegere între state. Este de relevat că, după 20 de ani de supremație politică, Uniunea Creștin-Democrată a fost înlăturată de la guvern și în locul ei a venit la conducerea țării un cabinet de coaliție alcătuit din partidul social-democrat și liber-democrat, ceea ce modifică raportul de forțe pe arena politică vest-germană fapt rezultat și din declarația-program a guvernului care, cu toate inconsecvențele și rezervele ei, conține elementele unei atitudini mai decise în favoarea destinderii și securității în Europa. Trebuie remarcată, totodată, semnificația pozitivă a semnării de către R.F.G. a Tratatului de neproliferare a armelor atomice. Sub impulsul forțelor progresiste și democratice schimbări importante au survenit și într-o serie de alte state europene occidentale. Iată de ce *o atitudine realistă în exercitarea funcției de apărare a păcii și promovării coexistenței pașnice este o importantă trăsătură caracteristică a îndeplinirii rolului statului socialist român pe plan extern.* Aceasta explică, totodată, necesitatea desfășurării unei activități intense de către stat în sensul extinderii colaborării — pe baza principiilor egalității depline în drepturi, respectului demnității, suveranității și independenței — cu toate statele lumii, ceea ce corespunde intereselor naționale ale poporului român, cît și cauzei păcii și colaborării internaționale.

În activitatea externă a statului, problemele apărării păcii, căutării și găsirii unor soluții general-acceptabile pentru soluționarea problemelor litigioase, ocupă un loc deosebit de important. Prin reprezentanțele oficiale ale României în diferite țări și în diferite organisme internaționale, de la tribuna conferințelor, întîlnirilor și dezbaterilor de politică externă, participanții — în numele guvernului țării — au afirmat și promovat punctele

---

[18] Vezi Ada Petrescu, *Condițiile generale de vînzare elaborate sub egida Comisiei Economice pentru Europa a O. N. U. — Cîteva precizări asupra încheierii contractului de vînzare internațională*, în „Studii și cercetări juridice", nr. 2, 1967, p. 189 — 191 ; vezi și Edwin Glaser, *Explorarea și exploatarea în scopuri pașnice a spațiilor submarine*, în „Studii și cercetări juridice", nr. 1, 1969, p. 117 — 123.

de vedere constructive şi principiale ale poporului român. Statul nostru întreţine relaţii cu mişcările de eliberare naţională şi democratice, cu numeroase organizaţii din ţările care luptă pentru scuturarea jugului imperialist sau pentru apărarea şi consolidarea independenţei lor naţionale, acordîndu-le întregul său sprijin. În ultimii ani, România şi-a intensificat aceste relaţii, manifestîndu-şi deplina solidaritate cu toate aceste forţe în lupta comună împotriva imperialismului, contribuind în mod activ la întărirea şi consolidarea frontului antiimperialist. Condamnînd încă de la început agresiunea Statelor Unite ale Americii în Vietnam, ţara noastră a demascat substratul şi implicaţiile acestei politici agresive dusă de aproape cinci ani de către cercurile imperialiste americane. Riposta hotărîtă a poporului vietnamez, atitudinea sa fermă pentru salvgardarea independenţei şi suveranităţii naţionale sporesc încrederea popoarelor în forţele proprii, contribuie la unirea şi mai strînsă a tuturor forţelor progresiste în lupta pentru menţinerea şi consolidarea păcii. România a apreciat în mod pozitiv începerea tratativelor americano-vietnameze de la Paris, relevînd în acelaşi timp necesitatea acceptării propunerilor Frontului Naţional de Eliberare din Vietnamul de Sud ca singura bază pozitivă pentru soluţionarea grabnică a conflictului. Aceasta presupune ca Statele Unite să înceteze acţiunile militare şi să-şi retragă trupele din Vietnam, lăsînd poporul vietnamez să-şi rezolve treburile interne, fără nici un amestec din afară, corespunzător voinţei şi intereselor proprii [19]. În întreaga sa activitate externă, statul român a acţionat şi acţionează în spiritul solidarităţii internaţionale, acordînd un sprijin susţinut luptei drepte a poporului vietnamez.

În exercitarea funcţiei de apărare a păcii şi pentru promovarea coexistenţei paşnice, statul român, ca membru al continentului european, a manifestat şi manifestă un interes deosebit pentru securitatea europeană. În cei 24 de ani care au trecut de la terminarea celui de-al doilea război mondial s-au abordat şi rezolvat numeroase şi importante probleme ale continentului. Unele din ele sînt însă şi azi nerezolvate. După cum este cunoscut, în Republica Federală a Germaniei acţionează încă forţe revanşarde, militariste, neonaziste care ar dori să revizuiască situaţia creată după război, punînd din nou în pericol pacea pe continentul nostru şi în întreaga lume. Şi în alte ţări europene, cercuri reacţionare se opun politicii de destindere şi colaborare. Popoarele europene însă, pături tot mai largi ale opiniei publice, numeroşi oameni politici şi conducători de stat se manifestă tot mai hotărît pentru asigurarea liniştei, securităţii şi păcii pe continent. Statul român apreciază că în înfăptuirea securităţii europene trebuie să se pornească de la realităţile create după cel de-al doilea război mondial, abordîndu-se toate problemele în lumina actualelor condiţii, ceea ce duce la constatarea că realizarea unei autentice securităţi pe continentul nostru este posibilă, că pentru înfăptuirea ei există nu numai dorinţa generală a popoarelor Europei, dar şi premisele necesare. Într-adevăr, actualul moment politic european se defineşte printr-o tendinţă accentuată spre promovarea unor relaţii normale între state, a unor raporturi de largă cooperare, prin faptul incontestabil că destinderea a

[19] Vezi Nguyen Duc Van, *Momente din lupta Vietnamului eroic*, în „Lumea", nr. 52 din 18 decembrie 1969.

căpătat, în ciuda diverselor obstacole încă existente și, în primul rînd, a reziduurilor „războiului rece", virtuțile unei idei de a cărei concretizare depinde însuși viitorul pașnic al Europei. Se poate, așadar, afirma că se dezvoltă astăzi în Europa o adevărată tradiție a colaborării interstatale ; relațiile dintre națiunile continentului nostru cunosc o continuă adîncire și diversificare—fenomene care nu fac decît să întărească premisele necesare instaurării unui climat de pace și securitate. În acest context, reiese cu sporită claritate caracterul incompatibil nu numai cu normele internaționale în vigoare, dar cu întreaga evoluție a vieții politice europene, cu opțiunile celor mai largi pături sociale sau grupări politice, al actelor care se opun cursului politic actual, tendințelor și șanselor reale de care beneficiază Europa pentru instaurarea unei adevărate orînduiri de pace, a unui sistem de securitate continentală. Or, în acest sens, nu pot aduce decît daune grave recurgerea la forță în relațiile interstatale, promovarea unei politici de tip *manu militari*, de amenințare cu forța și derivatele ei, ca demonstrațiile de forță [20]. În prezent, cînd ideea unei conferințe general-europene privind securitatea Europei a cîștigat asentimentul unei mari majorități a guvernelor continentului, cînd, indiferent de varietatea punctelor de vedere în legătură cu desfășurarea *acestui prim plenum european*, ea se înscrie ca o rezultantă concretă a eforturilor îndreptate spre înfăptuirea securității pe continentul nostru, este firesc ca *un obiectiv primordial al acestei conferințe să fie găsirea unor modalități care să contribuie eficient*, în acord cu dezideratul tuturor statelor, *la abolirea forței în relațiile dintre națiunile europene*. În acest spirit, Apelul de la Budapesta din aprilie 1969 al statelor membre ale Tratatului de la Varșovia, Consfătuirea miniștrilor afacerilor externe ai acelorași state, precum și întîlnirea conducătorilor de partid și de stat din aceste țări de la Moscova din decembrie 1969 au acordat o atenție deosebită problemelor ce urmează a fi abordate în cadrul conferinței general-europene, ajungîndu-se la concluzia că ele trebuie să fie : 1. *asigurarea securității europene și renunțarea la folosirea forței sau la amenințarea cu folosirea acesteia* în relațiile reciproce dintre statele din Europa ; 2. *lărgirea relațiilor comerciale, economice și tehnico-științifice pe baza egalității în drepturi, în scopul dezvoltării colaborării politice* între statele europene. Opinia publică din țara noastră are convingerea că aceste propuneri sînt judicioase și constructive, izvorînd din năzuința popoarelor de a instaura în Europa condiții care să permită fiecărui stat consacrarea energiilor și capacităților creatoare în scopul bunăstării și progresului social. Semnificația reală a acestor propuneri reiese din faptul că ele corespund cerințelor general-europene îndreptate spre promovarea unui curs pozitiv în relațiile interstatale, pentru ca în viața politică europeană să prevaleze etica și legalitatea internațională, pentru instaurarea unei atmosfere de încredere, cooperare și securitate în interesul tuturor popoarelor continentului nostru. În concepția statului român, *securitatea europeană nu poate fi decît rezultanta unui proces evolutiv, a unui șir de măsuri și angajamente*. Tocmai de aceea, realizarea principiului de drept internațional al abolirii forței ar reprezenta un angaja-

[20] Vezi D. Mazilu, *Renunțarea la forță și la amenințarea cu forța — atribut esențial al securității internaționale*, în „Lumea" nr. 47 din 13 noiembrie 1969.

ment de cea mai mare importanţă din partea statelor, a cărui asumare ar acţiona ca o eficientă frînă morală împotriva intenţiilor sau planurilor agresive. Fără îndoială că nu numai prin aceasta s-ar elimina posibilitatea de agresiune. Dar, *este indiscutabil că un astfel de angajament ar contribui considerabil la înlăturarea suspiciunilor, la îngrădirea cîmpului de acţiune al cercurilor reacţionare* care mai mizează încă pe folosirea forţei în relaţiile internaţionale. Ca stat european, România este vital interesată în statornicirea unor relaţii de colaborare şi prietenie între toate statele europene, în abolirea forţei şi ameninţării cu folosirea ei sub orice formă în relaţiile interstatale. Acţionînd în lumina acestor cerinţe şi exigenţe ale vieţii internaţionale [21] statul român — în exercitarea funcţiei sale de apărare a păcii şi promovare a coexistenţei paşnice, a colaborării şi cooperării între toate popoarele — a făcut propuneri concrete pentru lichidarea focarelor de încordare, a pericolului de război pe continentul nostru şi în întreaga lume, a preconizat soluţionarea diferendelor pe calea negocierilor paşnice, a militat consecvent pentru înlăturarea practicilor politicii de forţă şi ameninţării cu forţa, pentru respectarea necondiţionată a dreptului sacru al tuturor popoarelor de a-şi hotări singure destinele fără nici un amestec din afară, pe temeiul respectării principiilor independenţei şi suveranităţii naţionale, egalităţii depline în drepturi.

Funcţia de apărare a ţării împotriva unei eventuale agresiuni a cercurilor imperialiste se exercită într-o strînsă interdependenţă cu funcţia de apărare a păcii şi pentru promovarea coexistenţei paşnice, a colaborării şi cooperării între toate statele. Desigur că, în exercitarea acestei funcţii, statul socialist român colaborează activ cu celelalte state socialiste în virtutea relaţiilor prieteneşti statornicite între ele. Practica internaţională a demonstrat că şi în zilele noastre continuă să se menţină pericolul unui război imperialist, ca urmare a politicii de pe poziţii de forţă, cu caracter agresiv, promovate de către cercurile imperialiste. În condiţiile actuale se constată ascuţirea tot mai accentuată a contradicţiilor interimperialiste, ca rezultat al dezvoltării inegale şi în salturi a ţărilor capitaliste. În prezent se intensifică lupta pentru pieţe de desfacere şi baze de materii prime, pentru cucerirea de poziţii economice şi politice. Mai mult, *cercurile imperialiste mai puternice încearcă să-şi impună voinţa lor*, urmărind realizarea propriilor interese, *prin crearea unor organisme suprastatale, care adîncesc lupta de concurenţă dintre monopoluri*, ciocnirea de interese între ţările capitaliste. Imperialismul — şi îndeosebi cel american — continuă să deţină poziţii puternice, atît din punct de vedere economic, cît şi militar. Analiza atentă a realităţilor contemporane permite desprinderea concluziei că imperialismul îşi păstrează caracterul agresiv, rămîne principalul duşman al progresului şi civilizaţiei, că atîta timp cît există imperialism se menţine şi pericolul unor noi conflagraţii mondiale. Pornind însă de la aceste considerente, *nu se poate ajunge la concluzia*, care ar fi după părerea noastră eronată, *că războiul mondial ar fi iminent sau inevitabil*. O asemenea teză are la bază o examinare unilaterală a desfăşurării evenimentelor, o analiză a raporturilor internaţionale, în afara contextului luptei generale împotriva imperialismului. Realităţile internaţionale contemporane demon-

[21] Vezi Radu Pascal, *Exigenţe ale păcii şi securităţii europene*, în „Lumea", nr. 51 din 11 decembrie 1969.

strează creșterea fără precedent a amploarei forțelor care se opun politicii imperialiste, tendințelor și acțiunilor agresive ale vîrfurilor celor mai reacționare capitaliste. În întreaga lume se dezvoltă astăzi forțe deosebit de puternice împotriva imperialismului, pentru cuceriri democratice, pentru dezvoltarea liberă, independentă și suverană a fiecărui popor, acționînd, din ce în ce mai unit, pentru zădărnicirea planurilor agresive ale imperialismului și împiedicarea dezlănțuirii unui nou război mondial, pentru asigurarea unui climat de pace și securitate internațională. *Partidul și guvernul țării noastre* au desfășurat și *desfășoară o politică* externă activă, militînd *pentru întărirea forțelor antiimperialiste, pentru dezvoltarea colaborării internaționale, pentru conlucrarea pașnică* cu toate statele lumii, indiferent de orînduirea socială. Țara noastră se preocupă continuu de întărirea capacității de apărare, de perfecționarea, organizarea și îmbunătățirea înzestrării forțelor noastre armate, chemate să servească interesele poporului, să apere independența și suveranitatea patriei. Statul român a dezvoltat și dezvoltă colaborarea cu armatele țărilor membre ale Tratatului de la Varșovia, cu armatele celorlalte țări socialiste, fiind gata să-și îndeplinească toate obligațiile care îi revin în cazul unui atac imperialist. Chezășia exercitării cu succes a funcției statului de apărare a țării o constituie înțelegerea de către fiecare cetățean a îndatoririi sfinte de a-și apăra patria. În condițiile de astăzi, se arată la Congresul al X-lea al partidului, *„în cazul unui război, nu numai armata, ci toți cetățenii trebuie să fie gata de a lupta pentru apărarea libertății, suveranității și integrității patriei"* [22]. România apreciază că un război antiimperialist, un război de apărare nu poate fi decît un război popular și că victoria se va obține nu numai pe frontul de luptă, ci prin lupta generală a poporului. *Așa se explică măsurile luate de către partidul și guvernul țării pentru formarea gărzilor patriotice și pentru pregătirea militară a tineretului* „prin care se realizează dezideratul clasicilor marxism-leninismului cu privire la înarmarea de către revoluție a întregului popor" [23]. Acordînd o mare importanță ridicării continue a capacității de apărare a patriei, Comitetul Central al partidului și guvernul român au adoptat măsuri menite să contribuie la îmbunătățirea continuă a construcției militare, care au avut o puternică înrîurire asupra pregătirii și stării moral-politice a cadrelor și trupelor, constituind un sprijin efectiv în întărirea forțelor armate ale României. Crearea Consiliului Apărării și numirea în funcția de comandant suprem al forțelor armate a secretarului general al partidului constituie o nouă și elocventă confirmare a creșterii rolului conducător al partidului — factorul politic fundamental al forței și trăiniciei armatei noastre [24]. *Statul socialist român* — pe lîngă atenția acordată pregătirii cadrelor, instruirii și educării trupelor — *s-a preocupat și se preocupă de rezolvarea problemelor complexe pe care le ridică înzestrarea forțelor armate cu armament și tehnică de luptă.* Rezultatele dobîndite pe tărîmul economiei, științei și culturii se răsfrîng pozitiv și asupra capacității de apărare a patriei. În acest sens, o dovadă elocventă o constituie crește-

[22] Nicolae Ceaușescu, *Raportul C. C. al P. C. R. cu privire la activitatea P. C. R. în perioada dintre Congresul al IX-lea și Congresul al X-lea și sarcinile de viitor ale partidului*, în *op. cit.*, p. 55 (subl. ns.).

[23] *Ibidem.*

[24] Vezi Ion Ioniță, *Cuvîntarea la Congresul al X-lea al P. C. R.*, în *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*. p. 412.

rea aportului industriei la dotarea armatei cu mijloace tehnice şi aparatură modernă, la perfecţionarea bazei materiale a procesului pregătirii de luptă. Armata română — scut de nădejde al cuceririlor revoluţionare ale poporului, al suveranităţii şi independenţei patriei — este educată în spiritul internaţionalismului proletar, al solidarităţii frăţeşti cu popoarele celorlalte ţări socialiste şi armatele lor, cu oamenii muncii de pretutindeni, cu popoarele care luptă pentru libertate naţională, cu toate forţele antiimperialiste ale lumii contemporane.

Examinarea succintă a rolului şi funcţiilor statului socialist român pe plan extern pune în evidenţă, încă o dată, justeţea tezei marxist-leniniste potrivit căreia *politica externă este o continuare a politicii interne*, expresie a confluenţei tuturor măsurilor şi mijloacelor politice, generate de preocuparea edificării cu succes a societăţii socialiste multilateral dezvoltate. *Funcţiile externe ale statului se găsesc într-o interdependenţă foarte strînsă*, întreaga activitate externă a statului avînd un caracter *unitar, omogen* şi desfăşurîndu-se pe baza unor coordonate statornicite cu clarviziune de către partid şi guvern. Funcţiile statului pe plan extern urmăresc dezvoltarea relaţiilor României cu celelalte state socialiste, cu toate popoarele lumii, în preocuparea susţinută şi perseverentă de a crea şi statornici relaţii normale, de bună convieţuire pe planeta noastră. Punînd în centrul politicii sale externe colaborarea multilaterală şi întrajutorarea reciprocă cu celelalte state socialiste, România dezvoltă — pe baza principiilor respectării suveranităţii şi independenţei naţionale, neamestecului în treburile interne, egalităţii în drepturi — cooperarea cu toate popoarele lumii, căutînd şi promovînd în mod consecvent, formele, metodele şi mijloacele menite să asigure soluţionarea problemelor fundamentale ale epocii noastre, într-un climat de securitate şi încredere reciprocă — puternic stimulent pentru asigurarea progresului continuu al întregii umanităţi.

EPOCA MODERNĂ ȘI AUTONOMIA ESTETICULUI

DE

DUMITRU MATEI

Epoca modernă a artei coincide cu epoca „eliberării limbajului". Expresii ca „poezia ca poezie" sau „pictura ca pictură" au intrat în aparatul exegezelor teoretice în a doua jumătate a secolului trecut, marcînd momentul în care conștiința autonomiei limbajului poetic și pictural, conștiința autonomiei limbajului artistic în general, a devenit o incontestabilă realitate estetică. Conștiința de sine a artei moderne nu poate fi disociată de conștiința autonomiei limbajului artistic. Acest lucru este îndeobște cunoscut și nu mai insistăm. Esențial ni se pare faptul că revoluția estetică modernă schimbă radical și termenii și problematica autonomiei esteticului. Lionello Venturi, de pildă, vorbește de o „nouă conștiință a autonomiei artei". El observă că, „pe căi diferite, fie bizuindu-se pe sensibilitatea lor, fie încrezîndu-se cu totul în forța imaginației, fie sprijinindu-se pe o teorie precisă și conștientă — ei (Manet și pictorii care i-au urmat — *n.n.D.M.*) au profitat de studiul naturii și de cultura lor estetică și literară pentru a construi o pictură ca un obiect de artă, justificat de valorile lui de formă-culoare mai mult decît de eficacitatea reprezentărilor... Și totuși a fost suficient să se producă această ușoară deplasare pentru a constitui o nouă condiție artistică, pentru a da naștere unei noi forțe care a modificat nu numai pictura, dar chiar și sculptura, arhitectura, muzica, literatura și pînă și critica. Chiar și astăzi, la 80 de ani după începutul acestei noi ere picturale, artiștii noștri mai trăiesc încă din această nevoie de autonomie a artei, ceea ce ne apare cu totul natural și necesar în momentul de față... Așa că era picturii dintre anii 1870—1900 ar putea fi numită *perioada luptei pentru autonomia artei* (s.a.)[1].

Să mai notăm că Georg Lukács vorbește „de o fază generală a autonomizării artei, fondată principial în esența esteticului însuși"[2].

---

[1] Lionello Venturi, *De la Manet la Lautrec*, București, Edit., Meridiane, 1968, p. 150.
[2] Georg Lukács, *Specificul literaturii și al esteticului*, București, E. L. U., 1969, p. 359.

În pasajul citat sînt reunite elementele care definesc, ceea ce Lionello Venturi denumește „o nouă conștiință a autonomiei artei". E vorba, subliniem, de *o nouă* conștiință a autonomiei artei și nu de conștiința autonomiei în general. Conștiința autonomiei artei este, evident, anterioară lui Manet, dar nu dezvăluie sensurile lui Manet și ale întregii experiențe artistice care i-a urmat. Această „nouă conștiință a autonomiei artei" adaugă *o nouă dimensiune conceptului creației artistice* prin conștiința autonomiei limbajului — iată nuanța — și o nuanță esențială — care scapă — în treacăt fie zis — lui Anatol Mîndrescu, autorul prefeței la volumul lui Lionello Venturi, *Pictori moderni* (București, Editura Meridiane, 1968).

Noua „conștiință a autonomiei artei" are, în primul rînd, o semnificație estetică. Lionello Venturi n-o definește *în opoziție cu realul* sau *în opoziție cu celelalte tipuri de valori sociale* (concepția tradițională) ci în raport cu vechile moduri de a înțelege funcțiile estetice ale limbajului pictural. Noua conștiință a autonomiei artei se organizează deci ca forță spirituală care deplasează funcțiile estetice ale limbajului pictural de la imitație la creație, de la reprezentare la prezentare. Se pune în valoare conștiința evoluției artei prin eliberarea semnului plastic, prin valorile autonome ale acestuia. Logica și consecvența internă a elementului formal se subordonează funcțiilor constructive ale spiritului, fiind scos de sub tutela conceptului de creație înțeles ca expresie conform obiectului. „Comparația și metafora — observă Hugo Friedrich — sînt mînuite într-o manieră nouă, care evită termenul natural de comparație și provoacă o contaminare ireală de lucruri obiectiv și logic incompatibile. După cum, în pictura modernă, structura de culori și forme, devenită autonomă, dislocă elementele concrete sau le elimină complet pentru a se realiza pe sine"[3]. Autonomia „faptului plastic" reține atenția cercetătorului francez Jean Laude. „Faptul plastic" își dezvăluie autonomia prin capacitatea de a se organiza independent de o alegorie sau de un simbol, evitînd deci să recurgă „la un arierplan extraplastic"[4].

Mobilitatea conceptului creației artistice moderne, susținută de conștiința autonomiei limbajului artistic în general, se explică prin procesele de adîncime-sociale și spirituale — care au schimbat condiția de existență a artei în secolul XX. În desfășurarea istorică a acestor procese, necesitatea reconsiderării autonomiei artei și autonomiei esteticului a fost adusă în prim plan. Aceste concepte nu mai puteau fi menținute nici în accepțiile și nici în funcțiile conferite de estetica tradițională. Fără să intrăm în amănunte vom mai nota aici că una din marile cuceriri ale artei secolului XX constă în conștiința faptului că autonomia artei și autonomia esteticului sînt *procese naturale*, izvorîte din structura intimă a artei ca formă specifică de activitate spirituală; că aceste procese nu se pot descifra și înțelege, dacă nu sînt cercetate în relație cu nivelul activității culturii și civilizației, cu evoluția generală a spiritului uman; că ele nu pot fi considerate, în consecință, centre vitale în explicația evoluției interne a literaturii și artei, dacă sînt disociate de modulațiile cîmpului ideologic — noțiune pe care o luăm în sensul ei cel mai larg. Aceste procese pun în

[3] Hugo Friedrich, *Structura liricii moderne*, București E. L. U., 1969, p. 13.

[4] Jean Laude, *La peinture française (1905 — 1914) et „l'art nègre"*, Paris, Editions Klincksieck, 1968, p. 219.

lumină deci — cu fiecare mare epocă artistică — *o coloratură istorică distinctă şi o realitate estetică distinctă.* În acest sens vom nota, că *noua conştiinţă a autonomiei artei este un principiu estetic şi nu un mod de creaţie.* Noţiunea defineşte o latură esenţială a conceptului creaţiei artistice moderne, dar nu i se substituie. Subliniind deci necesitatea cercetării sistemului de valori formale din perspectiva proceselor specifice de evoluţie autonomă, înţelegem să consemnăm imediat că *evoluţia autonomă nu înseamnă şi viaţa autonomă.* Cînd vorbim de autonomia limbajului poetic, plastic sau muzical subînţelegem materia, specificul, finalitatea şi gradul de autonomie internă a artelor respective. Dar nu aceasta în primul rînd. Subînţelegem, mai ales, faptul că structura şi viaţa internă a limbajului poetic, plastic sau muzical se subordonează exigenţelor formale pe care le implică un anume concept despre artă, un anume sistem de reprezentare estetică — ceea ce antrenează modificarea funcţiilor expresive, modificarea însăşi a structurii şi schemei interne a mijloacelor de expresie. Este cunoscut, de pildă, că în pictura clasică relieful obiectelor şi al formelor este obţinut prin diferenţele de tonalitate şi de valoare ale culorii. Momentul artistic cézannian modifică esenţial — din acest unghi de vedere — funcţia culorii. Pentru Cézanne şi pentru artiştii care i-au urmat raporturile culorii devin echivalentul reliefului formei. Cubismul va merge mai departe, substituind lucrurile, substanţa reală a obiectului, prin proprietăţile spaţializante ale culorii. Modificarea internă a unui element formal dat se efectuează însă în interiorul unei totalităţi de relaţii care construieşte o semnificaţie. Sistemul valorilor formale în artă circumscrie deci un potenţial estetic autonom, dar istoria sa este una comparativă, diferenţială. Această istorie, întrucît e una comparativă şi diferenţială, conservă forţe de actualizare constructivă şi nu structura elementului formal considerat în sine. Prin structura internă a unui element formal dat nu înţelegem deci o structură constitutivă fixă. Analiza evoluţiei autonome a sistemului de valori formale în artă trebuie să pună în valoare *baza imanentă a proprietăţilor sale relaţionale.* Expresia „forţe de actualizare constructivă" circumscrie această bază relaţională imanentă, cîmpul de opoziţii, mediaţii şi valori de organizare care *favorizează* (şi nu *determină* prin ele însele) apariţia unor noi configuraţii structurale. Rămîne de subliniat că schimbarea şi modificarea unor vechi funcţii expresive şi mai ales descoperirea unor noi mijloace de expresie nu se pot explica decît în contextul evoluţiei istorice a sistemului valorilor formale şi în contextul de spiritualitate care prilejuieşte şi justifică noul nivel de funcţionalitate estetică. Vasta reţea a categoriilor socialului şi a categoriilor interiorităţii modulează, sub forma unor indefinite posibilităţi evoluţia autonomă a limbajului artistic. Autonomie nu înseamnă, aşadar, indeterminism.

De aici nu putem extrage însă concluzia că evoluţia autonomă a unui element formal dat este acoperită de modulaţiile cîmpului ideologic punct cu punct şi în toată complexitatea sa. Între formula structurală a unui mijloc de expresie şi ideologie nu există o *legătură cauzală.* Vrem să subliniem prin aceasta ideea că solidaritatea elementelor formale cu spaţiul spiritual nu indică un raport direct şi imediat, că structura lor internă nu este neapărat contemporană cu semnificaţiile pe care le dezvoltă într-un anume sistem de relaţii. „În istoria artei — remarcă Wölfflin — nu există nici un singur fenomen despre care s-ar putea spune : a apărut în acest

moment"[5]. În proză, de pildă, procedeele alternanței, paralelismului, antitezei și înlănțuirii își conservă structura formală internă independent de sistemul sau modul estetic care și le subordonează. Structura internă a antitezei va pune în evidență formula structurală x = — y, formulă care desemnează o succesiune de elemente a căror expresivitate se realizează prin contrast. Procedeul paralelismului cu formula ax, ...ay...az, etc., desemnează prezența unui element identic (a) și elemente variabile (x, y, z) care-l „acompaniază, prin aceasta confundîndu-se"[6]. Comparația, ca mijloc de construcție a unei imagini, reunește întotdeauna un comparat și un comparant prin intermediul unei trăsături comune, acel *tertium comparationis*. Se pot alătura fie un termen concret unui termen abstract, fie doi termeni concreți cu doi termeni abstracți etc. Legătura poate reuni, apoi, un termen concret cu o experiență abstractă, poate rupe corespondența normală dintre sferele lor, poate, în sfîrșit, realiza nonconcordanța în scopuri stilistice, estetice etc. Avem de-a face deci cu o *autonomie constructivă. Expresia formulei* va fi evident, întotdeauna particulară. Cînd se afirmă că autonomia elementului formal este o autonomie relativă se lasă de cele mai multe ori impresia că ea nu circumscrie o realitate precis determinată. A privi autonomia elementului formal în raport cu alte realități și a spune numai că este relativă, n-am spus de fapt nimic. H. Focillon notează că „proprietatea unui mijloc nu este de a naște miturile sale, de a conforma trecutul pe măsura nevoilor sale. Mijlocul formal creează miturile sale istorice care nu sînt modelate numai prin stadiul cunoștințelor și prin nevoile spirituale, ci și prin exigențele formei"[7]. Ornamentica și alte arte, caracterul ei de atemporalitate și de fascinație — scrie Georg Lukács — „ sînt legate de prima mare epocă de dominație a gîndirii asupra realității obiective, de ordonarea logică a fenomenelor ei prin geometrie"[8]. E necesar de aceea să alăturăm acestor observații ideea că procedeele și mijloacele formale, în genere, au *o valoare constructivă în sine*, sînt adică valori nediferențiate în ordinea semnificației. Sistemul valorilor formale, considerat din perspectiva condiției sale sincronice, trebue înțeles ca sistem nediferențiat în sensul unor funcții expresive determinate. Procedeele stilistice și cele de compoziție — observă Tudor Vianu — „au un trecut sau marchează etape noi". Erich Auerbach în *Mimesis* notează că procedeul epic al retardării nu apare la Homer din rațiuni estetice, ci din necesitatea stilului homeric de a nu lăsa în penumbră sau nedefinit nimic din ceea ce s-a amintit odată. „Este imposibil să dovedim că anumite figuri de stil și procedee stilistice vor avea în mod necesar, în toate împrejurările, efecte anumite sau valori expresive precise" — scriu Wellek și Warren[9]. Procedeele și elementele formale sensibilizează o experiență interioară și în acest sens ele devin termenii acesteia. Rezumînd estetica lui Seurat, Lionello Venturi precizează că „o tentă și o linie nu corespund niciodată prin ele însele unei stări sufletești fixate pentru veșnicie; semnificația lor nu depinde numai de individ, dar și de momentul trecător în care individul lucrează. Singurul lor caracter universal este acela de

[5] H. Wölfflin, *op. cit.*, p. 139.
[6] Tzvetan Teodorov, *Littérature et signification*, Paris, Albin Michel, 1967,, p. 116— 118.
[7] H. Focillon, *La vie des formes*, Paris, 1937, p. 31
[8] Georg Lukács, *Specificul literaturii și al esteticului*, București, E.L.U., 1969, p. 368
[9] Wellek și Warren, *op. cit.*, p. 236.

a fi artă"[10]. Istoria funcţională a unui procedeu sau element formal dat se desfăşoară în istorie prin intermediul unui context psihic, context care va purta amprenta şi valorile unui anumit tip de cultură şi civilizaţie. Dacă, prin urmare, valoarea constructivă unui element formal nu poate fi asociată unei valori expresive precise, aceasta nu implică însă nici ideea unei semnificaţii imanente, care numai s-ar preciza prin simpla subordonare într-un sistem de relaţii dat. Sistemul valorilor formale trebuie disociat de ideea unor semnificaţii constante şi invariabile. Un procedeu nu construieşte semnificaţii artistice decît în interiorul operei de artă ca formă semnificantă. Este vorba deci de a consemna — pentru procedeul respectiv — noi valori expresive cu noi funcţii în structura sensului operei. Discursul indirect liber, de pildă, ca procedeu, amplifică impresia schimbărilor de atitudine, ambiguitate psihologică, accentuînd culoarea şi variaţia stilului. Acest procedeu deţine adesea o funcţie ironică. În *Cordovanii* lui Ion Lăncrănjan, eroul se ironizează uneori pe sine însuşi, lăsînd impresia că punctul de vedere emis aparţine unei terţe persoane. Acelaşi procedeu este subordonat unor funcţii psihologice de rară adîncime în romanele lui Marin Preda, fiind folosit ca vehicul discret al ironiei şi al ambiguităţii.

Un paralelism funcţional — este ştiut — nu circumscrie în chip necesar o aceeaşi funcţie. Egiptenii reprezentau frecvent un ochi văzut din faţă într-un obraz văzut din profil. Ingres, în arta modernă, pictează sînul unei odalisce, dar aceasta este văzută din spate.

Orice element formal, orice mijloc de expresie are o valoare constructivă nedeterminată, în sensul că aceasta se poate concretiza într-o multitudine de forme, deschizînd o multitudine de perspective funcţionale.

Dacă însă în sistemul valorilor formale fiecare termen deţine deci *o valoare constructivă în sine*, el nu deţine o *semnificaţie artistică în sine*, întrucît valoarea sa funcţională se realizează întotdeauna într-un anume cîmp relaţional. Analiza sistemului valorilor formale impune deci distincţia dintre valoarea *constructivă* în sine a termenilor şi funcţia lor constructivă particulară. Identificarea acestor planuri conduce adesea la grave erori analitice şi metodologice. Fenomenul „citării tradiţiei", de pildă, apare numai întrucît un termen formal este considerat prin sine însuşi suficient ca semnificaţie artistică. Se consideră, neîntemeiat, că tradiţia (în genere) intră în structura operei de artă ca generatoare de semnificaţii artistice prin ea însăşi. O asemenea interpretare se extinde adesea şi asupra valorii operei, dar este evident că aceasta nu stă în raport direct cu valoarea estetică a termenului formal încorporat. Limbajul formal tradiţional nu este semnificaţie artistică şi nu transportă semnificaţii artistice. Un element formal dat nu este, în sine, mai expresiv decît altul, sau mai valoros. *Acest limbaj preexistă ca valoare constructivă şi nu ca semnificaţie artistică*. Valoare funcţională, în primul rînd, un element formal este independent şi facultativ, avînd o capacitate constructivă nelimitată. El provoacă experienţe estetice în interiorul altor sisteme de valori şi pune în evidenţă o traiectorie funcţională care traversează, deci, multiple spaţii axiologice. Viaţa sa se construieşte însă sub penelul pictorului sau sub pana

[10] Lionello Venturi, *De la Manet la Lautrec*, Bucureşti, Edit. Meridiane, 1968, p. 165.

poetului. E adevărat însă că anumite elemente formale vin din tradiţie cu semnificaţii stabilite, codificate. În frescele egiptene culoarea albastră reprezintă inefabilul; în pictura germană albastrul e o culoare a tristeţii. Aceste codificări sînt însă fie convenţii ideologice sau psihologice, care se ataşează unei anumite viziuni asupra lumii, fie, în cazul tradiţiilor pictografice (tridentul lui Neptun, mărul şi şarpele biblic, coiful şi sabia lui Marte, coiful cu aripioare reprezentînd pe Mercur, nimbul de aur al sfinţilor etc., etc.), semne de identificare. Semnificaţia codificată a unor elemente formale în artă, în ordine conceptuală, pictografică sau psihologică nu reprezintă, pentru noua operă de artă, o semnificaţie artistică. Aceste codificări nu intră în valoarea operei. Vom consemna însă o diferenţă de *viziune* între modul reprezentării zeului Marte în arta elină şi reprezentarea aceluiaşi zeu în opera lui Paciurea, de pildă. Derogarea acuză o decizie personală, care se încadrează într-un sistem mai general de concepţii şi reprezentări. Deformarea expresionistă la un El Greco, de pildă, deţine o semnificaţie mistică. Se distruge aparenţa lumească în scopul înălţării către divin. O aceeaşi deformare la un Picasso deţine o semnificaţie profund umană. În acest sens, Roman Jakobson notează : „Nu este suficient să catalogăm fenomenele coexistente, dîndu-le drepturi egale: ceea ce importă este funcţia lor ierarhică pentru o epocă dată"[11]. V. V. Vinogradov — definind faptul artistic ca „prezenţă necesară a două elemente, subordonantul şi subordonatul" — împărtăşeşte, dimpotrivă, opinia că „nu sîntem obligaţi să introducem dimensiunea temporală în conceptul de evoluţie. Se poate considera evoluţia dinamică în ea însăşi în afara timpului, ca o mişcare pură. Arta trăieşte din această interacţiune (relaţia subordonant-subordonat. — *D.M.*) din acest conflict"[12].

Autonomia elementului formal ca autonomie nu prezintă, evident, nici un interes, întrucît nu poate fi concepută ca mişcare pură, adică în afara oricărei referinţe sau funcţii constructive. Sistemul valorilor formale închide în sine, indiscutabil, o forţă demiurgă ale cărei efecte expresive nu pot fi prevăzute. Dar acest sistem nu determină, prin sine însuşi, evoluţia artei, ci exclusiv utilizarea lui în scopul artei. Elementul formal este o realitate estetică vie pentru că este limbaj. Artistul poate folosi culoarea, de pildă, fie ca punct de sprijin în construcţia unui cîmp relaţional, fie numai prin virtuţile ei proprii. Tot aşa poetul poate integra cuvîntul într-un context de relaţii strict determinat, după cum îl poate folosi exclusiv în calitatea sa de cuvînt. Logica şi consecvenţa internă a elementului formal nu circumscrie numai realitatea unor structuri şi virtualităţi constructive, ci mai ales capacitatea acestora de a se *construi şi organiza* în interiorul unui sistem de relaţii. Se poate afirma că bogăţia şi diversitatea relaţiilor pe care sistemul valorilor formale le contractează cu diverse spaţii de sensibilitate constituie, în ultimă analiză, baza autonomiei acestuia. Evoluţia autonomă a sistemului valorilor formale în artă nu desemnează, deci, un proces de derivaţie din propriile premise interne (Wölfflin) ci un proces de *subordonare la o atitudine* care se specifică în şi prin limbaj. Logica internă a unui element formal dat devine constitutivă interiori-

[11] Roman Jakobson în *La théorie de la littérature*, Textes des Formalistes russes réunis, présentés et traduits par Tzvetan Todorov, Paris, Editions du Seuil, 1965, p. 130.

[12] *Ibidem*, p. 118.

tăţii, aflîndu-şi în aceasta „măsura" şi norma. Gîndim logica şi consecvenţa internă a elementului formal în sensul unui profil constructiv diferenţiat şi concretizat prin diferenţele de lumină pe care interioritatea artistului le proiectează. Există, într-un cuvînt, o strînsă legătură între forţele viziunii artistice şi resursele funcţional-constructive ale elementelor formale. Eclerajul şi perspectiva interiorităţii (viziunii) e de natură să explice caracterul dialectic al evoluţiei valorilor formale în artă şi anume trecerea potenţialului în actual şi a actualului în potenţial. Interioritatea diferenţiază şi conferă acestor valori dinamicitatea în sensul structualului şi *funcţionalului*. Vladimir Streinu (*Versificaţia modernă*) consemnează faptul că tradiţiile formale ale versului neregulat se găsesc în poezia ebraică, în evul mediu şi în perioada clasică a literaturii franceze din secolul al XVII-lea. Conceptul de „real figurat" este şi el o descoperire estetică mai veche. Acest concept apare pregnant la Plotin. Materia este opacă logosului, tenebroasă şi ostilă principiilor spirituale transcendente. Realul devine apt pentru artă numai în măsura în care va fi transcendat, adică pregătit pentru contemplaţie şi indicibil, şi numai întrucît se eliberează şi de pozitivitate, şi de simţuri, şi de intelect. Analizînd acest principiu estetic, René Huyghe conchide că în acest fel „se descoperă zona care scapă de asemenea privirii cît şi reflexiei, descripţiei vizibile cît şi explicaţiei logice, aceea care desemnează ceea ce numim astăzi inconştient şi în care Plotin situează entuziasmul, încîntarea şi abandonul de sine. Ceea ce se inaugurează astfel nu este mai puţin decît ca'lea pe care vor merge mult mai tîrziu oamenii ca Greco, Rembrandt, sau în secolul al XIX-'lea ca Delacroix şi Baudelaire". Tot în acest sens, indicînd principiul estetic al modurilor non-figurative de comunicare, Jeanine Aubayer arată că aceste moduri se fundamentează estetic, pe o teorie indiană, teorie „care a fost dusă la extrem de arta occidentală actuală". Jeanine Aubayer expune principiul estetic indian, desemnat prin termenul „rupa" care este forma, dar nu forma obiectului văzut, ci forma obiectului cunoscut, „rupa" (forma) fiind în acelaşi timp şi formă sensibilă şi formă mentală. De notat că şi Herbet Read legitimează experimentul expresionist exact în acest sens. Funcţionalismul în arhitectură — ca să mai luăm un exemplu — nu este o cucerire a secolului XX. Primele date şi o primă teoretizare a funcţionalului în arhitectură se găsesc în lucrările suedezului Ehrensvärd (1745—1800). Le Corbusier descoperă şi dezvoltă. Exemplele se pot înmulţi latitudinar, pentru fiecare formă de artă sau gen.

„Peştera lumii — remarcă Malraux — este plină de comori, dar artistul nu le va găsi decît aducînd propria sa lampă".

Am subliniat mai sus ideea că modificarea internă a unui element formal dat se efectuează în interiorul unei totalităţi de relaţii care contruieşte o semnificaţie, că sistemul valorilor formale, în general, circumscrie un potenţial estetic autonom, dar că istoria sa constructivă este una comparativă, diferenţială. Am mai subliniat, de asemenea, ideea că evoluţia autonomă a sistemului valorilor formale în artă nu desemnează un proces de derivaţie din propriile premise interne, ci un proces de subordonare la o atitudine care se specifică în şi prin limbaj, că, într-un cuvînt, logica şi consecvenţa internă a unui element formal dat devin constitutive interiorităţii. Să consemnăm, deci, faptul că evoluţia autonomă a sistemului valorilor formale în artă nu poate fi studiată făcîndu-se abstracţie de

structura normativă a acestui sistem — structură normativă care se explică prin valorile implicate în decursul funcționalității umane a formelor și prin subordonarea lor unor anumite tipuri de structură (lirică, epică, dramatică etc.). E necesar să luăm deci în considerație *estetica* acestora —fie în ordinea structurii, fie în ordinea expresivității — „reflexul filosofic" care le însoțește, invariabil, evoluția. Orice concept de creație conferă o anume importanță funcțională diferitelor elemente, dar în același timp o și conservă, o problematizează și o impune în funcție de un concept dat al expresivității. Evoluția autonomă a valorilor formale în artă nu poate fi concepută, așadar, ca simplă mișcare de translație dintr-un sistem de reprezentare estetică în altul. Această evoluție determină — după cum vom vedea — un conflict. Dar să precizăm ideea pe care tocmai o enunțam.

Boris Tomașevski consemnează, în acest sens, că epocile literare, școlile și, în general, direcțiile și curentele artistice de oarecare perenitate se caracterizează printr-un sistem de procedee care le sînt proprii „și care reprezintă stilul (în sensul larg al termenului) genului sau curentului literar" respectiv. În interiorul acestuia Tomașevski operează o distincție între „procedeele canonice și procedeele libere". Procedeele canonice sînt „procedeele obligatorii pentru un gen dat și într-o epocă dată". Procedeele libere au un caracter neobligatoriu, rămînînd proprii unor opere sau scriitori. Transferînd apoi problema la nivelul esteticii școlilor, curentelor și epocilor, autorul citat pune în evidență procesul de canonizare a procedeelor prin reguli : „...fiecare regulă canonică servește la fixarea unui procedeu și, în acest sens, după alegerea materialului tematic, a motivelor particulare, după distribuția lor pînă la sistemul de expunere, limbaj și vocabular, totul poate deveni procedeu canonic"[13]. Procedeul canonic — ca trăsătură formală fundamentală a unui gen, școală sau curent literar — se erijează, astfel, în regulă obligatorie. Să mai notăm că elementele formale — cum am mai arătat, de altfel, puțin mai înainte — circulă, uneori, cu o structură ideativă directă, în sensul că ele pun în evidență o semantică precis determinată. Culoarea și lumina, de pildă, au fost asociate în istoria artei cu semnificații riguros articulate, fie în ordine conceptuală, fie în ordine psihologică. Utilizarea și integrarea lor indică, în arta creștină medievală îndeosebi, un cadru de referință în sfera gîndirii filozofice. E vorba deci de o „plasticitate" conceptuală directă, de o adaptare funcțională prezidată de un concept. Pentru un Platon și pentru un Plotin, lumina are un sens sacru, propunîndu-se ca „simbol perceptibil al invizibilului". O dată cu momentul artistic marcat de un Caravaggio, lumina nu va mai fi pusă în serviciul sacrului și nici în serviciul formei. Lumina, ca element de construcție plastică se sustrage concepției care o considera ca mediu ideal și neutru. Ea nu va mai fi înțeleasă ca un dat natural, urmînd să fie cucerită ca *expresie*. În antichitatea greco-latină culoarea va fi subordonată, strict, formei. Ea participă la formă ca ornament, supusă în același timp legilor conturului. Creștinismul spiritualizează culoarea, subordonînd-o luminii. Culoarea creează astfel o simbolică *sui generis*. De la culoarea locală la descoperirea virtuților spațializante ale culorii, de la funcția calificativă la funcția activă, evoluția culorii ca valoare formală a înregistrat, cum spune Georg Lukács, numeroase „sal-

[13] Boris Tomașevski, *Thématique*, în culegerea citată a „formaliștilor ruși" — p. 298—299.

turi", dar prin aceasta ea n-a depăşit şi n-a distrus mai puţine servituţi. Barocul propriu — zis — remarcă Wölfflin — „nu apare decît în momentul cînd culoarea a fost scutită de sarcina de a lămuri şi explica obiectul"[14].

Dispunem — credem — de o bază de observaţie suficientă pentru a nota că evoluţia autonomă a sistemului de valori formale în artă implică actul critic, negaţia. Aceasta se va desfăşura în funcţie de norma internă care particularizează o anume viziune estetică asupra obiectului şi în funcţie de criteriile estetice care se construiesc într-un cadru de spiritualitate dat. Artistul nu va elibera şi construi noi valori funcţionale, nu va descoperi noi mijloace şi căi de investigaţie decît în măsura în care va nega şi depăşi estetica particulară care a modelat şi „canonizat" structura şi funcţiile unui element formal într-o etapă dată a istoriei acesteia. Negaţia istoriei funcţionale şi a „suprastructurii" normative a unui element formal dat nu are sens decît în raport cu o *normă* care construieşte un sens. Negaţia nu va avea însă nici un sens şi nici o valoare dacă norma funcţională va fi identificată, strict, cu un canon estetic. Înţelegem prin aceasta că negaţia normelor estetice nu implică în mod necesar destrucţia structurii interne a elementului formal, întreruperea istoriei funcţionale a acestuia. Destrucţia esteticii romanului tradiţional, în măsura în care artiştii au simţit sau simt nevoia s-o facă, nu atrage după sine destrucţia mijloacelor formale care particularizează genul. Personajul, naraţiunea, timpul şi spaţiul n-au fost înlocuite, ci li s-au conferit noi funcţii constructive. Actul critic se exercită asupra unor realităţi distincte. Destrucţia „formelor", „tiparelor" şi „canoanelor" tradiţionale nu înseamnă destrucţia mijloacelor formale tradiţionale.

În legătură cu evoluţia sistemului de valori formale în artă circulă insistent ideea „perfecţionării". Limbajul în sine, nu este creator de forme. Nu înţelegem, de aceea, evoluţia sistemului de valori formale în artă ca perfecţionare a mijloacelor de expresie şi cu atît mai puţin aducerea la artă a unui conţinut uman prin intermediul unor mijloace de expresie perfecţionate. Integrarea mijloacelor de expresie specifice unui Kafka, Proust sau Joyce în configuraţia formală a prozei contemporane nu poate fi asociată ideii că aceste mijloace ar fi mai perfecţionate în raport cu Balzac. Faptul indică o exigenţă spirituală, şi nu una formală. Pentru artist nu există mijloace de expresie perfecţionate. „Esenţialul în artă — observă Christian Zervos — rezidă, mai întîi, în mişcarea care o îndreaptă către necunoscut, decît în rezultatele cucerite, că destinul ei este mai mult posibilitatea de perfecţionare decît perfecţiunea atinsă"[15]. *Posibilitatea* de perfecţionare acuză însă concepţia, invenţia şi descoperirea mijloacelor formale sau a unor funcţii constructive apte să susţină o nouă viziune asupra obiectului. Perfecţiunea rimei, ritmului şi măsurii clasice este, de pildă, pentru impulsul romantic sau simbolist „un semn auxiliar". Perfecţiunea poeziei clasice era perfecţiunea unei formule de sensibilitate istorică în care mişcarea emoţiei parvine la formă prin „elaborarea matematică", vizînd ţeluri şi sensuri retoric-didactice, în funcţie de o anumită înţelegere a structurii afective a omului şi în conformitate cu o anumită idee de frumos. Perfecţionarea mijloacelor de expresie nu

[14] H. Wöfflin, *op. cit.*, p. 173.
[15] Christian Zervos, cf. *Cahier d'art*, XXX, 1935.

este un scop al artei, întrucît nu din perfecțiunea acestora își extrage arta soluțiile. Dacă însă arta atinge și trebuie să atingă perfecțiunea, înțelegem că, de fapt, acea perfecțiune închide „o structură și un inventar provizoriu de forme și relații simbolice" (Pierre Francastel). E util să facem, deci o distincție netă între perfecțiunea operei de artă și perfecționarea mijloacelor de expresie. Una n-o implică pe cealaltă. Istoria „perfecționărilor" unui mijloc de expresie, în succesiunea operelor și stilurilor (dialogul, de pildă) nu are ca termen un mijloc de expresie perfecționat. Perfecțiunea unui mijloc de expresie, dacă acceptăm formula, indică de fiecare dată o cucerire subordonată unui limbaj particular și unei lumi particulare. Dar „legalitatea internă" proprie perfecțiunii atinse nu se poate proiecta în structura noii opere de artă fără să nu fie modificată sau distrusă. Așa încît, pentru o nouă formă de sensibilitate perfecțiunea anterioară a unui mijloc de expresie este un adevăr mort. Nu mai transpunem discuția în planul sensibilității individuale. Și Van Gogh și Luchian au folosit, deopotrivă, virtuțile expresive ale culorii pure. Perfecțiunea atinsă a noului mijloc de expresie nu a modificat însă delicatețea și unicitatea culorii lui Luchian. Orice mijloc de expresie închide în sine o investiție de sensibilitate unică, iar înscrierea unui mijloc de expresie într-o continuitate istorică nu desemnează nicidecum un proces de perfecționare. Ni se pare cu atît mai discutabilă stabilirea unui raport direct între perfecțiunea mijloacelor de expresie și evoluția artei. Vom nota opinia lui R. M. Albérés : „Tehnica, procedeele, ceea ce am putea numi gramatica și sintaxa romanului, ating perfecțiunea complexității, echilibrului, măiestria desăvîrșită. Arta lui Jacques Lacrettelle și a lui Gaston Chéron e infinit mai subtilă și mai perfectă decît aceea a lui Proust, Musil, Joyce, Michel Butor. Atît de perfectă încît devine sterilă și convențională". Nu mai insistăm asupra faptului că ideea „perfecționării" autorizează larg epigonismul, fenomen pentru care mijloacele de expresie se exclud, întrucît unul e clasic și un altul modern. Să mai notăm că artistul epigonic, fundamentîndu-se pe ideea ierarhizării procedeelor, consideră că un mod tradițional de reprezentare estetică obligă la o aceeași expresie a obiectului. Ceea ce e întru totul fals. Mijloacele de expresie clasice, tradiționale într-un cuvînt, pot construi, neîndoielnic, o lume apropiată și familiară sensibilității omului modern.

Evoluția istorică a sistemului de valori formale necesită „eliberarea principiilor structurale anterior subordonate altor ierarhii" — remarcă Etienne Souriau. „Scoase din limitele funcției reprezentative, combinarea liniilor și culorilor găsește noi și imense surse de bogăție, care erau interzise unui Botticelli sau Ingres"[16]. Faptul de evoluție asupra căruia insistăm implică, deopotrivă, necesitatea de a *elibera* și *descoperi* și nu de a perfecționa". Artistul eliberează, mai întîi în funcție de o viziune artistică particulară — ceea ce nu echivalează cu o nouă viziune estetică. Înțelegem prin aceasta că artistul exploatează și fructifică o nouă valoare funcțională implicată în structura aceluiași principiu estetic, cuprinzînd-o și fixînd-o în sensuri constructive inedite, dar fără să depășească, prin aceasta în mod necesar, caracterele generale ale unui sistem de reprezentare estetică

[16] Etienne Souriau, Prefață la volumul *Visage et perspectives de l'art moderne*, Paris, C. N. C. S., 1956, p. 14.

impus de stilul unei epoci. Artistul eliberează, în al doilea rînd, în funcţie de descoperirea unui nou principiu estetic, deci în sfera exigenţelor formale pe care le impune un nou sistem de reprezentare, deci o nouă viziune estetică asupra lumii. Din acest unghi de vedere e util să distingem, metodologic, între structura, sensul şi valoarea descoperirii care fecundează evoluţia intrinsecă a genurilor şi a artei în general, descoperire care generează şi impulsionează stabilirea unor noi concepte estetice — şi între descoperirile care satisfac alte tipuri de exigenţe ale cîmpului de creaţie, descoperiri avînd o valoare funcţională mai restrînsă. E, de altfel, foarte veche observaţia că descoperirile, în artă în special, nu pot fi situate în acelaşi plan. Ca să înţelegem însă valoarea descoperirilor artistice e necesar să studiem fenomenele care determină şi explică mutaţiile în ordinea succesiunii sistemelor de reprezentare estetică. E necesar deci să luăm în consideraţie particularităţile dimensiunii creatoare a inovaţiei artistice şi în primul rînd funcţia critică a acesteia.

CREAŢIA ARTISTICĂ ŞI MECANISMELE SPIRITULUI

DE

ABRAHAM A. MOLES (Franţa)

„Arta şi ştiinţa simplifică".
(Einstein)

Omul cucereşte lumea opunîndu-se contingenţelor universului natural, impunînd naturii forme care se opun haosului aleatoriu şi contingent al fenomenelor. Artistul şi savantul exprimă idealul acestui om creator de forme. Psihologia recentă defineşte forma (*Gestalt*) ca ceea ce pentru observatorul care o percepe *nu este* rezultatul hazardului, ci exprimă existenţa unui emiţător, om, animal sau „fenomen" izolat, prin aceasta însăşi, definit în afara haosului cauzelor, un alt creator al acestei forme ca un mesaj destinat receptorului.

„Forma" obiectului este mesajul pe care „fenomenul", produs de legile fizice sau de către om, îl trimite subiectului perceptor. Savantul şi artistul sînt fabricatori de forme *noi* în mediul social-cultural în care trăiesc. La origine funcţiile lor par identice şi răspund unei definiţii comune.

Civilizaţia occidentală, realizatoare în mod specific, fixează o normă creaţiei acestor *Gestalts* care stabilesc polii de comunicaţie între membrii unui aceluiaşi univers social. Ea cere ca aceste forme să fie actualizate, realizate, concretizate, utilizate în „operă" fie că este vorba de opera de artă, de producţia industrială, de cercetarea intelectuală, separîndu-le astfel prin această axiomă de realizibilitatea fantasmelor imaginaţiei şi de misticism. Opera de artă este actualizarea gîndirii artistului, iar invenţia sau publicaţia — cea a creatorului intelectual.

Aceste condiţii conferă un rol esenţial unei întregi clase sociale de „fabricatori" : ingineri, dirijori, tipografi, a căror funcţie este de a înlocui creatorul în actualizarea structurilor pe care acesta le concepe, dar artistul rămîne creatorul formei iniţiale, rolul fabricatorilor fiind să difuzeze, să aranjeze, să popularizeze, să prezinte opera.

Această funcţie constructoare care supune ideea (*Eidos*) la normele realului introduce o atitudine fenomenologică faţă de obiectele de artă sau faţă de operele spiritului reduse la starea de hîrtie imprimată, ca

Rev. filoz., **17**, *2*, p. 173–183, Bucureşti, 1970

față de simplii „*existenți*", total despuiați de orice valoare apreciabilă și prin aceasta de orice romantism. Ea pregătește o atitudine științifică față de producerea lor.

Proliferarea activităților umane într-o civilizație specific realizatoare face ca această civilizație să se întrebe asupra propriilor sale produse și asupra mecanismelor creării lor într-o înverșunată goană după originalitate. De acum înainte cercetarea a trecut în stadiul în care se ia pe sine însăși drept obiect, ea vrea să se analizeze în speranța de a cunoaște secretele metodei de a inventa : se cercetează ce este cercetarea. Cercetarea artistică este la începuturile sale. Ea face în mod penibil inventarul metodelor creatoare. Klee ne spunea încă în 1928 : „Rămîne un loc imens pentru experimentarea riguroasă în domeniul artei : calea este deschisă de multă vreme unui examen, dar foarte puțini au pășit pe ea" (Bauhaus).

Civilizația progresează prea repede față de propria sa conștiință : ea simte nevoia de a se întreba. Insatisfacția reală pe care o simte publicul în fața unei arte care i se pare că înaintează prea repede îl face să se teamă ca nu cumva arta să se înece în arbitrar și îl determină să solicite regulile de acces la opera de artă. Artistul însuși, impresionat de succesul acestei metode de a inventa pe care o reprezintă cercetarea științifică, începe să pretindă crearea unei estetici experimentale destinate să procure „mijloacele de releu" cu imaginația sa, vecine de cele prin care savantul reînnoiește cîmpul său fenomenologic și face să apară aici structuri noi.

Estetica experimentală, știință recentă, eliberată de punctul de vedere normativ care sufoca o estetică tradițională ce se pretindea, fără ironie, știință a frumosului (? !), își găsește legile într-o analiză a creației, iar *valoarea* ei universală în constatarea recentă a unicității gîndirii creatoare în stadiul ei original. Dacă este astfel, creația artistică constituie — datorită relativei sale despuieri de artificii, precum și sincerității operei de artă în raport cu ipocrizia logistică a operei științifice — un model al acestei *mașini de creat*, care este scopul nemărturisit al ciberneticii. Nu mai există nimic de acum care să nu fie obiect al științei. Cibernetica atacă în mod specific prin metoda modelelor analogice probleme pe care pînă acum timiditatea, spiritualismul sau preocuparea fizicienilor pentru propriul lor confort intelectual le lăsaseră de o parte de știința tradițională. Ciberneticienii au fost cei dintîi care au îndrăznit să vorbească despre un *amplificator de inteligență*, reducînd acest termen la proporțiile stricte în care el poate dobîndi un conținut operațional. Artistul ne apare de acum ca un asemenea amplificator de inteligență.

I. DIMENSIUNILE OPEREI DE ARTĂ

Problema creației ideilor este redusă de cibernetică la aceea a construirii de mesaje cu o anumită valoare de originalitate critică în raport cu „stocul" de mesaje existente și care au servit anterior la constituirea „mentalității" — a bagajului intelectual —, a receptorilor într-un cadru socio-cultural dat.

Gîndirea științifică se modifică sub influența chiar a propriei sale munci. Ea procedează prin organizarea domeniului său în jurul unor sis-

teme dialectice de opoziție : „dipolii dialecticii' care îi furnizează axele de referință a fenomenului pe care îl studiază. Dar dimensiunile nu sînt o „metrică" ; mai este necesară intervenția *cantității* și doar recent știința mesajelor între indivizi, din care reies operele omului, și-a găsit *metrica* sa, expresia sa cantitativă în *complexitate* — măreție autonomă și măsurabilă.

Noi știm de acum să măsurăm, pornind de la formulele pe care ni le propune teoria informației, „cantitățile de complexitate" închise într-un mesaj, un text sau o operă de artă și că, în cazul fiecăreia dintre axele de referință ale acesteia, percepția receptorului este guvernată de un „just" echilibru între Ordine și Dezordine. În totalitatea operelor umane, două „dimensiuni" esențiale se impun înțelegerii noastre : dimensiunea *semantică* și dimensiunea *estetică*. Dimensiunea semantică apare drept caracterul universal și normalizat al creierului nostru. Este legată de logos, de inteligența socială, de *recunoașterea* SEMNELOR *preexistente* însușite prin participarea noastră la universul simbolurilor fie că este vorba de caracterele tipografice, de simbolurile codului rutier sau de figurile geometrice. De aspectul semantic sînt legate definițiile clasice ale obiectelor, definiția *descriptivă* : „un tablou este o suprafață de pînză acoperită cu pete de culoare, asamblate într-o anumită ordine", ca și definiția *funcțională*, acel „pentru" al copilului : un tablou este un obiect destinat să orneze pereții — tip de definiție mult mai profitabil cînd este vorba de a defini o rîșniță decît atunci cînd ne referim la un basorelief.

Dimensiunea *estetică* nu are legătură directă cu ideea de „frumos", cal de bătaie al criticilor și al artei anticarilor. A lega Arta de Frumusețe este o prejudecată prea des repetată, fruct al valorilor burgheze ale secolului al XIX-lea ; această legătură nu este decît o consecință a unui sistem de valori perimat, în care plăcerea era legată de armonie, de inteligibilitate, de bine, de destindere, de repaus intelectual, de *confort*. Arta „pentru repaus" nu este altceva decît lene intelectuală. Operă de artă este ceea ce se imprimă în conștiința noastră, ceea ce ne provoacă, ceea ce ne atrage, ceea ce ne reține, fie prin virtutea armoniei, fie prin cea a brutalității, a sadismului sau a ambiguității. Arta modernă, mai mult ca oricare alta, ne furnizează *obiecte de gîndit* ; „teoria" artistică este semnul dobîndirii conștiinței operei de către societate. Dimensiunea estetică este expresia complexității senzațiilor noastre imediate, jocul senzorialității noastre individuale, este armonia poemului, timbrul sunetului, culoarea timpului, jocul impresiilor raportate la un repertoriu strict individual ce exprimă tabla de valori senzoriale ale individului, strict intraductibile de la un individ la altul și în opoziție cu dimensiunea semantică care face apel la universal, la individ prin canalul *logosului*.

Astfel, opera se înscrie într-un sistem dimensional 0 (x, y) : axă semantică, axă estetică, a cărei metrică este „gradul de complexitate", care apare ca mărimea măsurii aplicate acestor axe de referință care sînt dimensiunile fenomenului artistic. Există deci pentru fiecare operă o complexitate semantică și o complexitate estetică, independente una de alta și ale căror valori relative determină ușurința înțelegerii mesajului artistic. Pe aceste baze se clădește, încetul cu încetul, o estetică experimentală ca parte constitutivă a unei mai generale „fizici a mesajului".

Aceste „dimensiuni universale" ale operei de artă nu sînt, desigur, singurele despre care se poate vorbi. Termenul de „dimensiune" înseamnă pentru fizician : parametru, mărime susceptibilă de a varia fără relație directă cu celelalte, în același fel în care putem face să varieze înălțimea unei clădiri, independent de lățimea și lungimea ei. În această privință, esteticianul ar putea fi îndemnat să introducă alți parametri, alte dimensiuni relativ la punctele de vedere asupra operei și care transcend în mod absolut aspectul perceptiv. Astfel, decorația va considera numărul de metrii pătrați pe care-i acoperă ca o dimensiune independentă de textura artistică a panoului mural. Adesea psihologia profundă a cuplului emițător-receptor va fi aceea care va introduce dimensiunile suplimentare ale operei, aducînd noțiunea de *valoare emoțională*, noțiune superfluă într-o primă aproximare a percepției. Vom lăsa la o parte aici dimensiunile suplimentare ale operei, decupînd în real pentru a-i surprinde structura.

II. MODELELE MECANISMULUI CREATOR

Rolul artistului este de a rostui pe o *idee* originală o *operă*, adică de a insera în lumea existentă un *pattern*, o *structură* de obiecte rigid legate prin pozițiile lor materiale, o structură care nu a existat înainte. În această privință, artistul se distinge în mod esențial de copist. Artistul aduce lumii, așa cum este ea, o „informație", un lucru esențialmente imprevizibil : desigur, conceptul de invenție în domeniile estetice, semantic, emoțional etc..., care constituie dimensiunile operei, pare destul de evanescent cînd sînt contemplate aceste naturi moarte pe care ni le propun mîzgălitorii de duminecă, dar este necesar să subliniem aici că țelul nostru are în vedere cuprinderea statistică a faptului artistic, lăsînd pe un al doilea plan noțiunea de valoare. O operă de artă proastă este deopotrivă un fapt estetic ca și una bună, infantilismul resorturilor sale le face pe acestea mai vizibile și mai ușor de înțeles decît tumultul geniului.

Se poate admite că noțiunea de operă rămîne legată de noțiunea de *originalitate* a construcției unei structuri complexe în luptă cu legile naturale, fapt care ne face să regăsim aici un algoritm cunoscut al teoriei informației. Problema creației este atunci deplasată; care sînt mecanismele psihologice prin care creatorul „fabrică" acest mesaj original, acest *Gestalt* în jurul căruia tehnica, talentul sau munca sa vor construi opera. Problema se aseamănă cu cea din jocul *puzzle*, unde este vorba de a asambla bucăți într-o ordine care să aibă sens (*to make sense*) pentru „consumator", ca și cu problema jucătorului de șah care cu elemente și piese care îi sînt date dinainte construiește un *pattern* original. Și într-un caz, și într-altul este vorba de un *joc* (game, *Spiel*) și se pare că modul în care apare în diverse limbi ar fi vrut să consacre în ambiguitatea acestui cuvînt un fapt psihologic subiacent : aspectul de joc cu o natură sinonimă creației.

Mecanismul creației artistice poate fi atunci conceput ca suma : 1) a unui „joc de idei" care este textura însăși a imaginației și care ascultă în mod esențial de legile combinațiilor aleatorii ; 2) a unui sistem de organizare, de construire a formei, alimentată prin efortul creator al individului care are drept rol să actualizeze sub raport material ideile ori-

ginale sugerate de imaginație ; 3) a unui mecanism critic care trece ideile noi prin sita validității funcționale, logice, care le judecă valoarea prin raportarea la opera anterioară sau la aceea a altora, care respinge sau acceptă embrionul formei propuse pentru etapa precedentă și îl retrimite imaginației, instrucției, pentru a propune un alt joc al spiritului dacă cel precedent a fost respins ; 4) un sistem de epurare bazat pe un cod de valori „profesionale" și colective care este primul impact al societății asupra operei ; 5) în sfîrșit, un sistem de „punere în formă" care corespunde aspectului vizibil al activității artistului și introduce valori ca : finitul, încadrarea, stilul, epoca.

În realitate, ca orice analiză, această descompunere a etapelor operei este destul de artificială, căci întreg acest mecanism se integrează într-o activitate instantanee imediată și inconștientă, de care este de altfel legitim ca artistul să nu se preocupe și care nu-l interesează decît pe estetician. Toate aceste etape sînt simultane și, în orice caz, indiscernabile într-un creier care nu se aseamănă decît de departe cu o mașină de gîndit. Artistul percepe sarcina sa ca o *luptă împotriva materiei*, în rebeliune împotriva formei pe care o percepe instantaneu cu mîinile sale. Mecanismul aici schițat se sfărîmă într-o serie de mici elemente temporale, de eforturi de imaginație elementare confruntate permanent cu realul materiei de lucru, lut, lumină, culoare sau obiect sonor, în același fel în care cercetătorul luptă în laboratorul său cu faptele contingente pentru a extrage din acestea structura pe care o concepe, înainte de a apărea, ca o imagine latentă pe o placă fotografică.

Astfel, validitatea unei asemenea scheme nu ne este garantată decît prin modelele analogice ale mașinilor de creat pe care ni le propune cibernetica : mașini de compus muzică, mașini de scris poezie, de creat forme (Tinguély) sau experiențele suprarealiste : scriere automată, colaje aleatorii etc. ... care au constituit stadiul precursor. Toate aceste experiențe furnizează produsele unei arte inferioare, elementare, fragmentare, dar al căror examen evidențiază o diferență mai mult cantitativă decît calitativă față de ceea ce sîntem obișnuiți să denumim Artă. Mai precis, rezultatul cel mai revelator al acestor experiențe este caracterul lor fragmentar : *dacă* mecanisme vecine celui schematizat aici sînt susceptibile să furnizeze fragmente despre care s-ar putea crede că sînt scoase din repertoriul formelor de artă ale lumii contemporane, lucrul se întîmplă, pe de o parte, pentru că mecanismul propus este valabil calitativ, iar pe de altă parte pentru că el este insuficient din punct de vedere cantitativ pentru a reproduce coordonarea coerentă a „operei de artă", așa cum neam obișnuit să o considerăm. Este cu neputință să atingem structurile superioare care caracterizează forma într-o ierarhie a nivelelor de observare.

În această privință, este esențială trecerea progresivă de la arta figurativă la arta nonfigurativă, trăsătură esențială a istoriei artei contemporane și despre care ne-am putea întreba dacă va avea un sfîrșit. „Subiectul figurat" coerent și logic rămîne în fond greu de realizat cu ajutorul unor modele analogice ale creației care nu sînt susceptibile decît de o coerență limitată. Tentativele de realizare a unor opere artistice furnizate pînă în prezent de către „mașinile de creat" rămîn fragmente zolate, acceptabile, clasate unele alături de altele într-o cvasiincoerență revelatoare în privința lipsei de adecvare a modelelor noastre la forța

structurantă a spiritului uman. Ele sînt deci exemple destul de sărace : artistul de astăzi nu se teme de nici o concurență. Dar este o regulă constantă a științei aplicate *de a face bine mîine ceea ce face prost astăzi*: mașina de compus muzica, mașina de făcut scenarii de cinema, poetul mecanic, conceperea mecanică a motivelor artei decorative vor fi primii termeni — elementari — ai mașinilor-artiști, suficienți pentru a ne face să înțelegem că transcendența geniului nu va mai fi în afara posibilităților gîndirii mecanice.

Spiritul artistului trebuie să se adapteze la fel ca și cel al publicului la această nouă stare de lucruri, în care transcendența este gonită, de vreme ce rolul ei este deplasat: mașinile de creat vor înlocui atît artistul, cît și savantul, ele vor *valorifica* capacitățile sale într-un mod *diferit* de cel pe care ni l-am însușit prin tradiție : ele îl vor completa furnizînd acest prețios releu de imaginație care salvează pe creator de uscăciunea inerentă vieții sociale. Acesta este de altfel aportul esențial al metodei pentru gîndirea științifică ; artistul „va programa" mașina, și acest concept nou de *program*, aici de normă, de stil, de punct de vedere în executarea operațiilor definite prin table de valori va căpăta o importanță considerabilă. Determinînd stilul produselor sale, el se va găsi înlocuit în capacitatea sa de a crea forme elementare ale compoziției și va deplasa punctul său de inserție în ierarhia formelor la fel cum cercetătorul este cel care cere ordinatorului să-i facă propriile sale calcule. Cazul mașinilor de compus muzică, singurul exemplu de o oarecare anvergură de care dispunem, este revelator în această privință.

Experimentatorul care actualizează un program pentru o mașină de compus este îndemnat *ipso facto* către un studiu exhaustiv, precis, aprofundat al regulilor înseși ale muzicii și al diferitelor ei stiluri, ceea ce face din el un muzicolog eminent și prin reacție îi sugerează o multiplicitate de idei creatoare pe care le lasă în seama mecanicii pentru a fi încercate. Rolul asumat în prezent de mașină este de a învinge complexitatea, de a epuiza combinatorul.

Pentru publicul care prin definiție nu este niciodată la același nivel cu opera care îi este propusă, lipsa coerenței interne se face cel mai puțin simțită în arta nonfigurativă. Prin urmare, acesta este domeniul în care modelele rudimentare ale mașinilor de creat opere de artă au șanse de a obține primele lor rezultate valabile : nu este vorba pentru moment să cerem lui I. B. M. 704 să creeze o Simfonie a X-a, o soră a Giocondei sau un alt Cyrano. Într-o perioadă mai îndepărtată cînd va fi posibil să le-o cerem (?) este de prevăzut că valorile și stilurile artei contemporane vor fi atît de total schimbate, încît aceste promisiuni vor fi fără interes.

III. FACULTĂȚILE CREAȚIEI

Interesul esențial pe care-l prezintă un model de „mecanism" creator este de a oferi o analiză a factorilor în joc și de a pondera influențele lor respective. În această privință, această facultate globală pe care psihologii o cataloghează sub numele de „creativitate" se rezolvă într-o activitate coordonată în diferitele etape ale procesului : imaginația apare ca facultatea de a aduce la nivelul conștiinței forme elementare, începînd cu combinațiile întîmplătoare ale simbolurilor mintale, ale cuvintelor, ale

acordurilor sau culorilor sau de a sesiza, în lumea înconjurătoare, *pattern*-urile originale într-o scoarță de platan, într-un joc de umbre, în afișe sfîșiate pe un gard, într-un asamblaj accidental de zgomote.

Există deci două forme de imaginație : *imaginație abstractă*, ilustrată prin scrierea proiectului, schema, sensul simbolurilor, și *imaginație experimentală*, ilustrată prin folosirea petelor de cerneală ale lui Rorschach în scopuri artistice, *infuzînd* acestui haos oferit de natură o „semnificație" — în sensul larg de transfer de semne —, o valoare interpretativă în privința căreia sarcina artistului va fi doar de a o afirma (încadrare fotografică) sau de a o amplifica (raționalizare și construcție), de a o anamorfoza (perspectivism), de a o traduce (suprarealism) sau de a o stiliza, adică de a-i conferi un stil personal (arta figurativă). Imaginația abstractă este un joc de zaruri, și nu este de loc surprinzător că mari creatori ca Mozart au sesizat acest aspect de „combinator de idei" elementare care stă la baza compoziției muzicale. Imaginația experimentală este una dintre cuceririle esențiale ale artei contemporane nonfigurative : ea este o capacitate nouă de *a scoate* din lumea din jur forme „valabile" pe plan estetic, adică situate în această limită de înțelegere între ordine și dezordine care caracterizează opera sau, eventual, de a reduce formele prea complexe la această limită de înțelegere prin procedee tehnice : „vaporozitate artistică" și dezordine, microfotografie încercînd să simplifice forma și mărind-o, accelerare temporală etc.... Artistul se bazează aici în mod esențial pe o facultate extrem de înrudită cu cea a *cercetătorului* : el pleacă în lume în căutarea formelor, a *pattern*-urilor care îl seduc, el nu este inventator decît ca descoperitor de forme noi : actul său creator este *în primul rînd* un act de selecție.

Facultatea raționalizatoare poate surprinde aspecte extrem de variate și va avea întotdeauna ca rezultat reducerea originalității la un preț dacă nu asimilabil de către „public", orice ar semnifica acest cuvînt — cel puțin admisibil de către artist în calitate de conștiință a propriei sale opere. Procesele sale extrem de variate nu pot fi descrise aici, ele sînt legate de „morfologia estetică", de această știință a formelor care numește cunoștința operatorie a artei, dar există anumite procedee extreme care schematizează bine rolul jucat de rațiune, care se completează, într-un pragmatism operatoriu, cu funcția critică care prevede, devansează și corectează. Imaginația creatoare de nou, de neașteptat produce informația rațională împreună cu *forma* actualizată și mai ales *rectificată*, redundanța, elementul de ordine. Astfel imaginației experimentale care descoperă în lumea formelor pe cele „demne de a fi remarcate" i se va adăuga în mod firesc *tehnica încadrării*, care are drept rol să facă să crească durata receptării mesajului de către spectator și, *de facto*, de a face să pătrundă în percepția sa un mesaj pe care în mod spontan l-ar fi neglijat. Imaginației abstracte creatorul îi va adăuga forme relativ elaborate, super-simboluri asimilabile în sine, care îi vor garanta un minimum de inteligibilitate (suprarealism „clasic"), sau forme simple, utilizînd procedee de asamblaj „năvalnice", care se reproduc adică de numeroase ori cu puține variații în interiorul operei. Pictura figurativă își asigură inteligibilitatea adresîndu-se sistematic categoriilor de forme cele mai banale ale percepției, simboluri „copaci", „case" sau „nuduri", care aduc spectatorului confortul intelectual al unui *déjà vu*, lăsîndu-i liberă dispoziția pentru a extrage din operă o atmosferă intrinsecă originală.

IV. REALIZARE ȘI DIFUZARE

Este vorba de ultimul stadiu al pregătirii operei. Adesea practic inexistent în opera picturală, el reprezintă cea mai mare parte a timpului necesar pentru realizarea operei fotografice sau cinematografice, a compoziției muzicale tradiționale și a majorității artelor de grup. În fapt, acestea din urmă, ca, de pildă, cinematograful, constituie sisteme în lanț în care mecanismul artistic își găsește de mai multe ori locul la diferite stadii ale compoziției, apoi ale creației „plot"-ului și ale decupajului, la montajul final și la pista sonoră. *Realizarea* are în artele jocului un rol preponderent, ea este decisivă ca și developarea unei plăci fotografice, ea actualizează „gîndirea colorată", care nu era prezentă în spirit decît ca un sistem de transformări, deci la o treaptă superioară de abstractizare.

Această etapă necesară a operei de artă pune în contact artistul cu valorile sociale : perfecționarea, șlefuitul, ajustarea, artificiul nu sînt valori personale, ele rămîn exterioare efortului creației, nu sînt decît „valori-muncă", și aceasta le definește. Este etapa pe care artistul o încredințează cel mai adesea elevului, asistentului, antreprenorului, care dezvoltă aici arte secundare, amestecate cu talentul artizanului. Căci valoarea lor esențială este *talentul*, aptitudinea de a se conforma unui cod stabilit, *grija*, legată într-un sens de responsabilitatea de a se conforma unei imagini apriori. Această operație are drept efect sistematic reducerea ușoară a originalității formei inițiale, introducînd în ea elemente familiare universului omenesc.

V. PROCESE MOTORII

Descrierea unui mecanism nu explică funcționarea sa, căci orice mecanism dobîndește o anumită energie pentru a „opera". Care sînt mecanismele artistului în căutarea originalității și în construirea unei opere ? Noi cunoaștem, desigur, mai multe care sînt specifice activităților științifice și care apropie încă o dată toate tipurile de creație intelectuală. Există pofta de onoruri, dorința de bani, voința de a se singulariza. Acestea sînt însă rațiuni destul de exterioare care rezultă din îmbinarea unei capacități tehnice cu o situație particulară într-un anumit mediu social. Or, este evident că nu putem explica creația artistică pornind de la dorința de a se stabili : nu se intră în pictură ca în băcănie. Einstein, urmîndu-l pe Schopenhauer, consideră drept motivul cel mai puternic al atracției spre artă sau spre știință al tinerilor dorința de a scăpa de viața cotidiană; presiunea pe care o exercită societatea spre o uniformizare crescîndă a modului de viață este vizibil în corelație negativă ridicată cu forța explozivă a artei nonfigurative, care și-a extras energia din dorința de distrugere a unor valori prea solid impuse de o societate prea opresivă. Dar însăși această rațiune a opoziției față de un cadru social nu epuizează aspectele motorii ale creației artistice, ea nu este decît o reflectare, un aspect important, actual, tranzitoriu.

În fapt, arta, precum și știința constituie sisteme închise în mediul care le produce. Așa cum știința se izbește de paradoxul de a se pretinde universală, deschisă tuturor, accesibilă fiecăruia, cînd de fapt este rezer-

vată în mod strict unei societăți discrete de specialiști care singuri au acces în cercul magic și nu se difuzează în public decît pe calea normală a *falsului sens*, a incomprehensibilului și a obscurității, la fel o Arta, în măsura în care se dorește actuală, devine din ce în ce mai mult un sistem închis în măsura în care este înțeleasă, iar influența ei universală se bazează pe un sistem de *sensuri false* întreținut material de snobism. Multiplele experiențe făcute în sociologia muzicii în legătură cu publicul sălilor de concert și al expozițiilor de pictură, ca și anchetele demografice asupra acestor burse de valori artistice, relevă în mod elocvent locul preeminent al artei în simptomatica societății actuale, loc care nu este întrecut decît de cel al științei.

Posibilitatea pentru artist de a fi plătit de lumea socială în care trăiește se bazează pe un contract *valabil* rezultînd dintr-o *neînțelegere* reciprocă, dar în care fiecare dintre părți găsește un profit. Societatea *crede* că artistul lucrează pentru frumusețea lumii pe care o clădește; artistul *crede* că societatea, îl plătește pentru a face să progreseze arta spre un ideal, prin definiție nebulos, bazat pe conceptul de „mișcare" în mod independent de „scop" : căci nu este absolut necesar să se știe încotro se merge pentru a înainta totuși pe un oarecare drum.

Orice act creator este suma „motivelor" individuale și a „motivelor" sociale. Motivele individuale sînt explicite : nemulțumirea față de ceea ce există este, de pildă, una dintre forțele creatoare cele mai evidente ale artei moderne, dar trebuie să punem la socoteală, de asemenea, și „teoria personală", voința de putere, dezvoltarea unei teme, jocul hazardului cu universul social. Motivele sociale nu sînt explicite în spiritul artistului și *opoziția sistematică* față de sistemul de valori sociale existente sau recunoscute nu este decît unul dintre aspectele impactului societății asupra individului : a te opune societății este modalitatea cea mai netă de a fi influențat de ea. Cadrul social nu se manifestă la creator decît într-un mod subconștient, fiecare dintre elementele sale este de resortul psihologiei profunde și numai o psihanaliză socială este susceptibilă a o degaja. Este necesar totodată să subliniem că o analiză genetică nu este niciodată o analiză de structură : studiul mecanismelor creației nu este niciodată nici justificare, nici o explicație a valorii a ceea ce este creat.

Opera realizată de artist apare deci ca un fragment al expresiei tendințelor profunde ale societății, tendințe care constituie un *mozaic de expresii*, eventual contradictorii, în același fel în care analizăm un mozaic alcătuit dintr-o serie de pătrățele albe și altele negre juxtapuse, care concură la o formă globală și pe care psihosociologul are sarcina s-o degajeze. Expunerea lui nu ne privește aici, dar este sigur că expresia tendințelor subiacente este motorul cel mai profund al actului creator.

Sistemul social se exprimă prin realizările sale. Arta, știința și tehnologia sînt cele trei funcții ale bilanțului unei societăți la un moment dat, dar ele degajă în același timp liniile de convergență ale structurii temporale, ale civilizației, ele prefigurează evoluția. În pictură, laitmotive atît de generale precum părăsirea subiectului, atomizarea culorii sau extensiunea contradictorie a grafismului direct legată de noțiunea de formă, utilizarea aleatoriului înăuntrul intenționalului, refuzul perspectivei, pentru a parveni la metoda simbolului, juxtapunerea temelor parțiale ca expresie a unei cauzalități globale, sînt expresii tendențiale ale

universului tehnologic. În muzică, atonalismul ca luptă împotriva categoriilor, recursul sistematic la senzualitatea fenomenului sonor, părăsirea dezvoltării melodice și înlocuirea ei printr-o serie de șocuri senzoriale reînnoite perpetuu după o tentativă fără perspectivă a *klangfarbenmelodiei*, exploatarea extremităților gamei sunetelor audibile care supun sensibilitatea la eforturi violente, sincoparea și jocul ritmurilor, toate aceste elemente sînt descoperiri individuale sau colective care trasează portretul sonor al lumii în evoluția sa. Și dacă Henry Moore plasează spații vide în arta solidelor de trei dimensiuni, aceste „lipsuri" ar fi ușor interpretate printr-o psihanaliză a artei în societatea de azi.

Astfel, mecanismul creației este însuflețit de mobiluri mai mult sau mai puțin ascunse : ambiția, voința de împlinire a unei forme reprezintă această tendință de desăvîrșire care deosebește creatorul de schizofrenic, expresie finală a tendințelor latente ale unui mediu social, fie conformîndu-se, fie opunîndu-se lui.

Și aici analogia dintre savant și artist este atît de strînsă încît există posibilitatea de a-i confunda, cu atît mai mult cu cît noi ne interesăm mai degrabă de mecanismul lor spiritual decît de materia operei asupra căreia acționează, de cîmpul fenomenal în care se situează. În această perspectivă, precum în știință studiul descoperirilor minore, tot astfel examenul artelor minore, al operelor de artă valabile, dar de ordin secund, este pînă la urmă mult mai revelator decît cel al „capodoperelor" întunecate de legendă, complicate prin intervenția „geniului", acest factor „g" care servește la ascunderea incomprehensiunii noastre provizorii. Problema geniului rămîne întreagă, noi am lăsat-o, prevăzători, deoparte în acest eseu, dar este sigur că stabilirea mecanismelor de bază, care își relevă eficacitatea prin artificiul modelelor, rămîne prima etapă a cunoașterii acestor două domenii explozive ale vieții sociale : descoperirea științifică și opera artistică.

VI. CONCLUZII

1) Arta intră într-o epocă de „progres" în sens științific, adică opera de mîine este condiționată de cea de ieri, de care a beneficiat și o prefigurează pe cea de poimîine, dar termenul de „progres" n-are nici o valoare apreciativă în sine : o operă în progres poate fi foarte bine proastă.

2) Cercetarea artistică, arta experimentală ghidată de o estetică experimentală devine una din componentele esențiale ale dezvoltării artei contemporane.

3) Nu există în structura mentală a omului decît o singură „funcție creatoare de forme" fie că aceste forme sînt mentale (științifice) sau senzoriale (artistice).

4) Opera de artă este un *mesaj* între artistul creator și fiecare dintre indivizii constituind publicul său, mesaj care respectă legile generale ale teoriei comunicațiilor.

5) *Perceperea* acestui mesaj nu se substituie simplei receptări decît dacă transmițătorul și receptorul se integrează într-un cod comun de simboluri *prestabilite* comunicării și furnizate de către cadrul socio-cultural realizat prin educație.

6) Adoptarea unui echilibru între original și cunoscut, informativ și inteligibil este elementul care caracterizează adecvarea operei scopului său de comunicare și deci valoarea sa socială.

7) Pot exista deci ierarhii de nivel ale operelor după publicul căruia ele se adresează.

8) Cibernetica și psihologia experimentală ne propun un model al funcției creatoare a artistului generator de forme noi, model pe care ele îl verifică pe calea experienței, producînd fragmente acceptabile cu ajutorul mașinilor de creat elementare.

9) Rolul omului este *deplasat* prin apariția mașinii de creat : a) este creată o legătură între esteticianul care definește, elucidează și transcrie regulile stilului și artistul care le actualizează ; schimbul care rezultă promovează estetica experimentală la rang de tehnică utilizabilă ;

b) mașina de creat va fi în primul rînd o mașină de încercat combinații, deschizînd cîmpului artistic dimensiunile complexității structurale la diferite nivele de percepție.

10) Artistul, precum și savantul joacă rolul de amplificatori de inteligență și sînt elementele subversive și progresiste ale evoluției circuitului cultural care merge de la ambianța socio-culturală la opera individuală și reciproc.

11) Societatea și artistul trăiesc pe baza unui contract tacit întemeiat pe o neînțelegere mutuală, dar bazat pe interese reciproce. Arta se găsește deci situată într-o poziție esențialmente echivocă în universul social care dă un loc preeminent valorii ambiguității.

ESTE MODELUL CIBERNETIC SUFICIENT?

Interesantul studiu al lui Abraham A. Moles asupra mecanismului spiritual al creației pune în evidență analogii semnificative între ȘTIINȚĂ și ARTĂ subliniind pe bună dreptate că și într-un caz și într-altul apariția de forme și structuri noi rămîne singura cale a progresului. Nu cred că are rost să evidențiez încă odată rolul fecund al metodei de investigație propusă de teoria informației în explicarea acestui proces învăluit adesea într-o aură de mister și consecințele practice ale apariției mașinilor de creat. Mi se pare însă necesară o precizare : dacă despuiem creația științifică sau artistică de carne și sînge, analizînd-o în toată goliciunea schematică a acestor procese, concluzia după care există o singură funcție creatoare de forme este valabilă și cele două activități pot fi asimilate una alteia. Dacă însă depășim MODELUL și avem în vedere PROCESUL în toată complexitatea sa alături de analogii nu pot să nu apară și sensibile diferențe (dacă nu de alta chiar și numai pentru faptul că prin natura ei imaginea artistică nu este doar pur logică, ci în același timp afectivă și concret senzorială). Intervenția JOCULUI, considerat a fi factor unificator mi se pare în același sens oarecum absolutizată : prezența sa, a arbitrariului sau hazardului, oricît ar fi de mare în unele cazuri în creația științifică nu țin niciodată substanțial chiar de natura ei ca în artă. Aș spune chiar că spre deosebire de modelarea din știință, urmărind o finalitate precisă, cea din artă o imită doar *aparent* întrucît de fapt are o anumită gratuitate, însoțită de conștiința artificialității.

Recunoscînd că problema raportului dintre anumite tendințe ale artei moderne și public este extrem de delicată și fiind de acord cu faptul că acordurile realizate se bazează adesea pe snobism sau pe o convenție exterioară n-aș merge pînă la afirmația că de fapt este vorba întotdeauna de o „neînțelegere reciprocă". În primul rînd pentru că afirmația „n-ar fi valabilă pentru întreaga arie a artei. În al doilea rînd, pentru că prin *funcționarea socială în timp* arta se separă de non-artă, valorile se despart de non-valori (faptul că se schimbă sau se lărgește însuși conceptul nostru de artă nu mi se pare deloc îngrijorător. De altfel, pentru a fi consecvent cu premisele sale Abraham A. Moles ar trebui să denunțe cazurile cînd circuitul emițător-receptor nu funcționează și nu să dea vina doar pe ipo-

Rev. filoz., **17**, 2, p. 185–186, București, 1970

crizia generală : toţi ne facem doar că înţelegem, simulăm credinţa în valorile ce le avem în faţă, dar de fapt totul nu este decît „un contract tacit întemeiat pe o neînţelegere mutuală, dar bazat pe interese reciproce"). În sfîrşit, nu văd de ce, recunoscînd specializarea tot mai îngustă în ştiinţă şi rafinamentul artistic autentic, n-am observa că şi publicul s-a diferenţiat şi stratificat enorm şi că în ansamblu masa consumatorilor inteligenţei produse de societate a crescut. Evident, relaţiile se stabilesc procesual şi dinamic, dar nu văd de ce am renunţa la concluzia formulată cu atîta claritate şi simţ al măsurii de însuşi Abraham A. Moles : „adoptarea unui echilibru între original şi cunoscut, informativ şi inteligibil este elementul care caracterizează adecvarea operei scopului său de comunicare şi deci valoarea sa socială". Un asemenea echilibru fereşte arta de o poziţie „esenţialmente echivocă" şi de „preeminenţa valorii ambiguităţii".

ION PASCADI

TEXTE INEDITE

UN TRATAT DE LOGICĂ NECUNOSCUT AL GÎNDITORULUI BIZANTIN IGNATIOS HORTASMENOS

DE

TANASIS PAPADOPOL

Lucrarea pe care o prezentăm am găsit-o într-un manuscris [1] al Bibliotecii Academiei Republicii Socialiste România. Ea ocupă 76 de pagini ale manuscrisului (adică aproximativ 160 de pagini dactilografiate) și este intitulată *Tratat al domnului Ignatios Hortasmenos, cel mai prețuit și mai înțelept dintre monahi, asupra doctrinei logice a lui Aristotel* [2].

Datele și informațiile existente — în orice caz cele pe care le avem în vedere — despre viața și opera autorului acestei lucrări necunoscute pînă acum sînt extrem de puține.

În *Istoria literaturii bizantine* a lui Krumbacher, el este semnalat, într-o notă bibliografică, ca un gînditor despre care se știe numai că a scris un tratat de retorică [3].

După o altă sursă de informații relativ recentă, Hortasmenos a trăit în ultima perioadă a Imperiului bizantin (sfîrșitul secolului XIV-lea — prima jumătate a secolului al XV-lea) și a fost profesor de retorică, notar al patriarhiei din Constantinopol și mitropolit [4].

Din aceeași sursă aflăm că el s-a ocupat cu copierea unor manuscrise de astronomie și că în afara tratatului de retorică menționat, a mai scris o „apologie" împotriva atticiștilor (= partizani ai limbii grecești clasice) și a oratorilor și un elogiu (*enkomion*) lui Constantin și Elena (= primul împărat bizantin și soția sa) [5]. Toate aceste lucrări sînt inedite [6], după cît știm.

---

[1] Este vorba de manuscrisul 1014, care aparține secolului XVI-lea. Vezi *Catalogul manuscriptelor grecești*, t. II, întocmit de Nestor Camariano, p. 152. Lucrarea de față a manuscrisului nu este semnalată în acest catalog.

[2] Ms. 1014, fol. 21 r. Lucrarea se termină la f. 58 r.

[3] K. Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur*, München, Zweite Auflage, 1897, p. 452.

[4] H. G. Beck, *Kirche und theologische Litteratur im Byzantinischen Reich*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchandlung, MCMLIX, p. 792.

[5] *Ibidem*.

[6] Notăm, cu acest prilej, că în culegerea de texte bizantine *Patrologia Graeca* a lui Migne nu există nici o lucrare a lui I. Hortasmenos.

Rev. filoz., **17**, *2*, p. 187–205, București, 1970

Inedită şi necunoscută din alte surse este şi lucrarea de faţă. Astfel, manuscrisul amintit al Academiei Republicii Socialiste România este probabil un *unicat*.

Acelaşi manuscris mai cuprinde un tratat de retorică, din care lipsesc însă titlul şi numele autorului. La sfîrşitul primului capitol al acestui tratat citim : „noi trăim fericiţi şi în mod ortodox sub un regim de regalitate" [7], ceea ce înseamnă că autorul tratatului este un bizantin.

Nu am avut posibilitatea de a confrunta această lucrare cu tratatul de retorică al lui Hortasmenos, menţionat mai sus [8]. Semnalăm totuşi faptul că în ambele tratate ale manuscrisului nostru sînt folosite (pentru ilustrarea conţinutului fiecărui capitol) figuri de acelaşi gen.

În Imperiul bizantin, ca de altfel şi în Occident, profesorii de logică erau şi profesori de filozofie. Astfel autorul lucrării de faţă a fost, desigur, şi filozof şi a scris, probabil, lucrări filozofice sau, în orice caz, el a predat filozofia. Dar despre activitatea lui în acest domeniu nu ştim deocamdată nimic.

În perioada despre care este vorba curentele principale — şi opuse — în filozofia bizantină erau, după cum se ştie, neoplatonismul şi aristotelismul (scolastic) în frunte respectiv cu Georgios Pleton Gemistos [9] (1355 — 1452) şi Georgios Gennadios Scholarios (1405 — 1472).

Aceste curente se opuneau între ele şi pe plan politic şi religios. Adepţii primului curent erau pentru politica externă a ultimilor împăraţi bizantini de alianţă (prin unirea celor două biserici) cu Papa pentru a face faţă ameninţării independenţei statului de către turci. Scholarios şi partizanii lui condamnau această politică. Ei considerau că rezultatul ei ar fi dominarea „latinilor", un rău, după cum spuneau, mult mai mare decît ocuparea ţării de către turci.

Care a fost atitudinea lui Hortasmenos faţă de aceste curente filozofico-politice ? A făcut parte din vreunul din ele ?

Sursele de informaţii existente nu ne permit să dăm un răspuns direct şi exhaustiv acestei întrebări. În lucrarea de care ne ocupăm găsim totuşi indicaţii cu privire la direcţia în care trebuie căutată rezolvarea problemei.

Astfel, în capitolul „Observaţii preliminare la dialectică" (προλαμβανόμενα τῆς διαλεκτικῆς) se dă, între altele, următorul exemplu de silogism :

„Orice om nelegiuit nu va vedea gloria lui Dumnezeu. Mahomed este nelegiuit. Deci el nu va vedea gloria lui Dumnezeu" [10].

---

[7] Ms. 1014 f. 1v „Ἡμεῖς δὲ ὡς ἐν βασιλείᾳ ἐπιτυχῶς καί ὀρθοδόξως (πολιτευόμεθα)". Acest tratat ocupă 20 de pagini ale manuscrisului (f. 1 r — f. 20 v.). În acelaşi manuscris am găsit şi o altă lucrare anonimă care începe la fol. 59 r şi se termină la fol. 78 v. Titlul ei este *Explicarea celei de-a doua cărţi a apodicticii*. După cum am putut constata, această lucrare aparţine gînditorului bizantin Teodoros Prodromos (sec. XII). Vezi ms. 574 (p. 354) al Bibliotecii Academiei Republicii Socialiste România.

[8] Acest tratat este cuprins în *Cod. Flor. Riccard*, 58, fol. 1 ff. Vezi Krumbacher, *op. cit.*, p. 452.

[9] Neoplatonismul lui Pleton nu trebuie confundat cu neoplatonismul antic al lui Plotin.

[10] Ms. 1014, fol. 51 v : πᾶς ἀσεβὴς οὐκ ὄψεται δόξαν Θ. Ἀνεβὴς δὲ καὶ ὁ Μωάμεθ οὐκ ἄρα ὄψεται δόξαν Θεοῦ.

În același capitol [11] se face o distincție între religia iudaică și celelalte religii „eretice" (prin acestea din urmă se înțelege desigur și catolicismul), pe de o parte, și religia musulmană, pe de altă parte. Primele au elemente comune cu creștinismul ortodox (și de aceea discuția polemică cu ele trebuie dusă pornindu-se de la scrierile fiecăreia). Religia musulmană nu are „nimic comun cu noi", cu creștinismul ortodox și de aceea ea trebuie combătută cu ajutorul unor silogisme a căror premise sînt probabile, dar demonstrează falsitatea ei, faptul că învățătura lui Mahomed reprezintă „prostii de bătrîne îmbătate și de copii imbecili sau mai degrabă născociri obscure ale unor demoni și plăsmuirile unei minți posedate de un geniu rău" [12].

Pasajele citate sînt unice. Pe de altă parte însă, nu există în lucrare nici o referire explicită (critică sau necritică) la religia catolică.

Constatările noastre ne permit, credem, să presupunem că Ignatios Hortasmenos era adept al orientării filozofice și politice a lui Pleton Gemistos, orientare prin excelență antiotomană.

Apartenența logicianului și filozofului bizantin la curentul menționat și îndeosebi atitudinea lui antimusulmană declarată explică probabil soarta lui după căderea patriei sale în mîinile turcilor : faptul că numele lui a fost dat uitării, iar scrierile sale nu au mai fost multiplicate sau au fost chiar interzise [13].

Dar să ne oprim puțin asupra lucrării care ne interesează aici. După cum reiese și din titlu, ea reprezintă o expunere a logicii aristotelice. Expunerea se face pe baza lucrărilor respective ale Stagiritului și este precedată de un fel de introducere în care sînt prezentate cele șase definiții ale filozofiei date de primii logicieni bizantini (îndeosebi de Elias și David) și raportul dintre logică și filozofie.

Ordinea expunerii nu se deosebește, în general, de cea din tratatele de logică scrise de gînditorii bizantini N. Blemmidis (1197 — 1272) [14] și G. Pahimeris (1242 — 1310) [15].

Aceste tratate sînt folosite în lucrare dar conform obiceiului timpului nu se fac referiri la ele și nici nu sînt pomeniți autorii lor. De multe ori autorul combate punctele de vedere ale diferiților comentatori ai lui Aristotel, dar și atunci nu dă numele lor ci preferă să folosească expresia „unii spun".

Dintre comentatorii antici ai lui Aristotel sînt menționați Porfir și Alexandru din Afrodisias (acesta din urmă o singură dată).

După cum era de așteptat, expunerea logicii lui Aristotel cuprinde și prezentarea (fragmentară se înțelege și nesistematică) a concepțiilor

[11] *Ibidem*, fol. 52 v.

[12] *Ibidem* : τὰ τοῦ Μωάμεθ γραϊδίων κωθωνιζομένων καὶ παιδαρίων κορυζόντων ὄντα ληρήματα, μᾶλλον δὲ δαιμόνων εὑρήματα σκοτεινὰ καὶ διανοίας κακοδαίμονος ἀνασλάσματα.

[13] Amintim, cu acest prilej, că una din primele hotărîri ale primului patriarh numit de turci (a lui Gennadios Scholarios) a fost interzicerea și distrugerea (prin ardere) a scrierilor lui Pleton Gemistos și a adepților săi. Din această cauză s-a pierdut faimoasa lucrare *Legi*, în care admiratorul bizantin al lui Platon își expunea concepțiile sale filozofice și social-politice (ele erau în mare parte utopice).

[14] Tratatul de logică al lui Blemmidis este cuprins în Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 142 (col. 685 — 1004).

[15] Am consultat această lucrare a lui Pahimeris după manuscrisul 539 al Bibliotecii Academiei Republicii Socialiste România (p. 13 — 99).

Stagiritului despre adevăr şi cauzalitate. Autorul împărtăşeşte aceste concepţii. Astfel, el stabileşte următorul criteriu după care se poate distinge silogismul adevărat de cel fals „Va spune adevărul cel care cu ajutorul unui silogism prezintă lucrul respectiv aşa cum este în realitate şi fără silogism [16]. De exemplu, vieţuitorul se afirmă, într-adevăr, despre orice om. Prin urmare cel care încearcă să arate că vieţuitorul nu se afirmă despre nici un om sau că se afirmă numai despre unii oameni, minte în mod evident, punctul său de plecare fiind unele opinii sofistice" [17].

Nu lipsesc din lucrare referiri la concepţiile şi altor filozofi antici (Pitagora, Heraclit, Parmenide, Zenon din Elea, Platon, stoici, epicurieni şi alţii).

Concepţiile, (inclusiv cele ale lui Aristotel) care contrazic în mod flagrant dogmele religiei creştine sînt bineînţeles respinse. Notăm un asemenea caz. Este vorba despre principiul *ex nihilo nihil*, ἐκ τοῦ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄντος μηδέν τι γίγνεσθαι (= nimic nu se naşte din ceea ce nu există în nici un fel) [18]. Autorul recunoaşte că acest principiu este „probabil", ἔνδοξον (pentru că el este împărtăşit de „aproape toţi" filozofii antici), dar în cele din urmă îl respinge şi se declară pe deplin de acord cu concepţia mistică referitoare la crearea lumii (de către Dumnezeu) din nimic [19].

Un interesant punct de vedere susţine gînditorul bizantin în problema substanţei. În această problemă el se îndepărtează de Aristotel sau mai precis îl completează. El distinge trei feluri de substanţe [20]: *a*) substanţe compuse relative (om, animal etc.); *b*) substanţe simple nerelative, ἄσχετοι (sufletul, îngerii şi Dumnezeu) care sînt „superioare" substanţelor precedente; *c*) substanţe simple (materia şi forma) care sînt inferioare substanţelor compuse relative (precum şi substanţelor simple nerelative).

Substanţele de primul gen, adică „substanţele prime" şi „substanţele secunde" ale lui Aristotel, constituie obiectul logicii. Celelalte două feluri de substanţe sînt cercetate respectiv de teologie şi de „fiziologie" (= filozofia naturii, ştiinţele naturii).

Cu ajutorul clasificării de mai sus a substanţelor este combătută încercarea de a aplica teoria aristotelică a substanţei asupra „substanţei divine" şi a desfiinţa astfel „anterioritatea" acesteia din urmă faţă de toate celelalte feluri de substanţe.

Nu se precizează totuşi despre care anume gînditori este vorba aici, dacă erau adepţii consecvenţi ai Stagiritului şi adversari ai concepţiei teologice despre lume sau invers.

Dintre filozofii antici, „cei mai de seamă" [21], μάλιστα γνώριμοι sînt, pentru autorul nostru, Heraclit, Platon şi Aristotel. Este, credem, demnă de semnalat atitudinea lui Hortasmenos faţă de părintele dialecticii antice. Ca şi Platon, el respinge teza heracliteană a identităţii contrariilor şi ac-

[16] Ms. 1014, fol 41 r "φύσει καὶ ἀσυλλογίστως".
[17] *Ibidem.*
[18] *Ibidem*, fol. 52 r.
[19] *Ibidem.*
[20] *Ibidem*, fol. 28 v.
[21] *Ibidem*, fol. 52 v.

ceptă numai opoziţia, lupta, „războiul" între ele [22]. Spre deosebire însă de filozoful atenian, pentru care, după cum se ştie, mişcarea nu este universală, filozoful bizantin consideră că principiul heraclitean „totul se mişcă" (τὸ πάντα κινεῖσθαι)[23] este adevărat, sau mai precis verosimil (ἔνδοξον), la fel de verosimil ca şi cele zece categorii ale lui Aristotel.

Informaţii extrem de interesante ne oferă lucrarea în legătură cu faimoasa problemă a universalelor [24]. În perioada despre care este vorba discuţiile purtate de gînditorii bizantini asupra acestei probleme erau axate pe trei aspecte : teologic, „natural" şi logic. Astfel se cerceta : *a*) „dacă Dumnezeu poartă sau nu poartă în el întipărirea (ἐκτύπωμα) genurilor şi speciilor" [25] sau „dacă este adevărată părerea lui Platon că există idei inteligibile subzistente în sine, pe care le numeşte substanţe prime, sau nu există asemenea idei, după cum consideră Aristotel" [26] ; *b*) dacă „natura are sau nu are în ea temeiurile (τοὺς λόγους) genurilor şi speciilor" sau : „dacă generalul (κοινὴ οὐσία, substanţa comună) se observă în toate singularele sau tot ceea ce se observă în singulare este individual (ἄτομον)"[27] ; *c*) „Care dintre acestea (genuri şi specii) sînt subordonate celorlalte şi care se afirmă despre celelalte, adică genurile se afirmă despre specii şi nu invers" [28].

Din păcate autorul, urmînd probabil exemplul lui Porfir [29], se limitează numai la aspectul logic al problemei şi nu spune nimic nici despre propria sa poziţie, nici despre poziţiile contemporanilor săi în celelalte aspecte, aspectul „teologic" şi aspectul „natural".

Unele capitole ale tratatului [30] (ca de exemplu cele referitoare la *Topica*) reprezintă rezumate foarte scurte ale conţinutului unora din scrierile de logică ale lui Aristotel.

---

[22] *Ibidem*, fol. 26 v.
[23] *Ibidem*, fol. 52 v.
[24] Vezi *Isagoga* lui Porfir, „Revista de filozofie", 1966, nr. 3, p. 406 — 407.
[25] Ms. 1014 ; fol. 24 r.
[26] *Ibidem*.
[27] *Ibidem*, fol. 24 v.
[28] *Ibidem*.
[29] Vezi *Isagoga* lui Porfir, ed. cit., p. 407.
[30] Tratatul de faţă a lui Hortasmenos cuprinde următoarele capitole (unele din ele sînt de fapt subcapitole) : 1) *Observaţii preliminare. Definiţii principale expuse în mod sumar* ; 2) *Diviziunea filozofiei. Supradiviziune şi subdiviziune* ; 3) *Rostirea filozofică* ; 4) *Diviziunea rostirii* ; 5) *Prin ce se deosebeşte descripţia de definiţie* ; 6) *Despre nume* ; 7) *Despre omonime* ; 8) *Despre specie* ; 9) *Despre diferenţă* ; 10) *Despre gen* ; 11) *Despre propriu* ; 12) *Despre accident* ; 13) *Cu privire la categoriile lui Aristotel* ; 14) *Explicarea a ceea ce precedează expunerea categoriilor şi întîi despre omonime* ; 15) *Despre categorii* ; 16) *Despre conversiune* ; 17) *Începutul lucrării „despre interpretare"* ; 18) *Despre propoziţii* ; 19) *Asupra prolegomenelor la cele trei figuri* ; 20) *Despre cele patru determinaţii. Cum se face conversiunea lor* ; 21) *Despre cele trei figuri. Despre prima figură* ; 22) *Despre cea de-a doua figură* ; 23) *Despre cea de a treia figură* ; 24) *Care este scopul capitolului despre modul de a obţine uşor propoziţii* ; 25) *Asupra analizei silogismului* ; 26) *Asupra primei cărţi a apodicticii* ; 27) *Despre deosebirea dintre „că" şi „pentru că"* ; 28) *Despre deosebirea cognoscibilului şi cunoaşterii de opinie şi de obiectul opiniei* ; 29) *Facultăţile sufletului* ; 30) *Virtuţile şi viciile sufletului şi corpului* ; 31) *Asupra celei de-a doua cărţi a apodicticii* ;
32) *Despre silogismele ipotetice* ; 33) *Observaţii preliminare asupra dialecticii* ; 34) *Expunere sumară a principalelor definiţii cuprinse în prima carte a dialecticii* ; 35) *Utilitatea dialecticii* ; 36) *Care este ţelul primei cărţi a Topicii* ; 37) *Care este ţelul celei de-a treia cărţi* ; 38) *Care este ţelul celei de-a patra cărţi* ; 39) *Ţelul celei de-a cincea cărţi* ; 40) *Ţelul celei de-a şasea cărţi* ; 41) *Cea de-a şaptea carte* ; [42]) *Cea de-a opta carte a Topicii* ; 43) *Cu privire la respingerile sofistice*. (Numerotarea capitolelor este a noastră — *T. P.*).

Altă particularitate. Autorul își expune uneori părerile în persoana întîia, folosind anume expresia λέγω (=eu spun, vreau să spun). Acest fapt precum și abundența figurilor „diagramelor", după cum sînt numite, arată, credem, că avem a face în cazul de față nu cu un tratat de logică propriu-zis ci mai ales cu o formă prescurtată a unui curs de logică predat la vreo școală de învățămînt superior. Asemenea școli au existat în perioada în care a trăit Hortasmenos, atît în Constantinopol cît și în alte orașe ale imperiului bizantin.

Particularitățile constatate nu afectează însă valoarea lucrării. Ca și tratatele de logică ale lui Blemmidis și Pahimeris, ea reprezintă o sursă importantă pentru cunoașterea logicii bizantine într-o perioadă extrem de interesantă dar puțin cunoscută din istoria ei.

Publicăm mai jos în original și în traducere primele două capitole.

În legătură cu conținutul acestei părți a tratatului, atragem atenția asupra poziției autorului într-o problemă care, după cît se pare, se afla în centrul preocupărilor sale.

Diviziunea aristotelică a filozofiei sau, după terminologia folosită, supradiviziunea ei în teologie, matematică și „fiziologie" este expusă fără nici o precizare sau observație critică. Astfel, ca și unii din predecesorii săi (îndeosebi Blemmidis) Ignatios Hortasmenos consideră că raportul dintre filozofie și teologie este cel dintre întreg și parte, că filozofia este mai generală, mai cuprinzătoare decît teologia.

Aceeași poziție înaintată, nesubordonarea și independența (cel puțin relativă) a filozofiei față de teologie este afirmată din nou în unul din capitolele consacrate dialecticii. În această parte a lucrării, teologia figurează printre științele filozofice, κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστῆμαι, printre cele anume cărora le este utilă dialectica [31].

Într-o altă problemă totuși autorul se îndepărtează de predecesorul său menționat, de majoritatea logicienilor și filozofilor bizantini. Ne referim la raportul dintre logică și filozofie. Poziția lui în această problemă este eclectică. El se declară de acord atît cu părerea peripateticilor (că logica este un instrument al filozofiei) cît și cu cea a stoicilor (că logica este o parte a filozofiei, o știință filozofică).

După Elias [32], acest punct de vedere este tocmai cel al platonicienilor, al lui Platon însuși.

Coincidența nu este, credem, întîmplătoare. În orice caz ea întărește presupunerea noastră cu privire la rolul pe care l-a jucat în mișcarea de idei din epoca sa autorul noului, necunoscut pînă acum, tratat de logică bizantin.

---

[31] Ms. 1014, fol. 52 v. Celelalte științe de acest gen sînt fizica, etica și logica.

[32] T. Papadopol, *O lucrare necunoscută a filozofului neoplatonician Elias* etc., în „Revista de filozofie", 1969, nr. 4 , p. 435, 437 — 438.

TRATAT AL DOMNULUI IGNATIOS HORTASMENOS, CEL MAI PREȚUIT ȘI MAI ÎNȚELEPT DINTRE MONAHI, ASUPRA DOCTRINEI LOGICE A LUI ARISTOTEL

OBSERVAȚII PRELIMINARE. DEFINIȚII PRINCIPALE EXPUSE ÎN MOD SUMAR

Că este necesar pentru cei care învață știința logicii să cunoască dinainte definiția filozofiei. Se numește definiție de la a circumscrie într-un fel în puține cuvinte esența lucrului definit. Orice știință și orice artă are un obiect de care se ocupă și un scop pe care îl urmărește, după cum reiese clar în cazul medicinei și celorlalte științe și arte. Într-adevăr, ea are ca obiect corpurile umane și ca scop sănătatea.

Toate definițiile se referă sau numai la obiect sau numai la scop sau la ambele. Astfel, de exemplu, cînd spunem despre medicină că este o artă care se ocupă de corpurile umane o definim numai pe baza obiectului; iar cînd spunem că ea este o artă producătoare de sănătate, o definim numai pe baza scopului. În fine, cînd spunem „artă care se ocupă de corpurile umane și produce sănătate", formăm definiția medicinei pe baza ambelor, atît a obiectului cît și a scopului.

Definițiile filozofiei date de filozofi sînt șase, două sînt formate pe baza obiectului, două pe baza scopului, una pe baza superiorității, iar ultima este etimologică.

Definiția întîia, prin obiect. Aristotel. Filozofia este cunoașterea ființelor întrucît ele sînt ființe. Căci filozoful nu cercetează lucrurile particulare ci ființarea, adică existența universalelor, în ce mod ele există.

Definiția a doua, și aceasta prin obiect: cunoașterea lucrurilor divine și umane, Platon [1]. Această definiție este aproape identică cu cea precedentă, abstracție făcînd de claritate și neclaritate.

Definiția a treia, prin scop. Platon: Asemuirea omului cu Dumnezeu în măsura în care acest lucru este posibil pentru om [2]. Căci dat fiind că Dumnezeu are două feluri de funcții, cognitive și de prevedere, filozoful vrea să se asemuiască cu Dumnezeu în ambele funcții, atît cînd judecă cît și cînd face legi. Se adaugă „în măsura în care acest lucru este posibil pentru om", pentru că nici puterea (cognitivă), nici capacitatea de prevedere ale lui Dumnezeu și omului nu sînt egale. Cauza acestei definiții este caracterul dublu — vreau să spun cognitiv și de prevedere — al capacității lui Dumnezeu și caracterul dublu, — teoretic și practic — al sufletului nostru. Căci filozoful prin imitarea lui Dumnezeu vrea să împodobească ambele părți (ale sufletului) cu ajutorul primei părți cercetînd natura ființelor, iar cu ajutorul celeilalte părți conducînd forțele pasive și îngrijind celelalte forțe.

---

[1] După David (vezi A Busse, *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. XVII [2]. (Berolin Typis et inspensis G. Reimeri, MCMIV, p. 20), această definiție, precum și cea precedentă este a lui Pitagora.

[2] Vezi Platon, *Fedon* 64 a.

Definiția a patra. Filozofia este practicarea morții [3]. Practicare înseamnă aici următorul : omul fiind ceva compus, vreau să spun alcătuit din suflet și din corp, așa cum legătura este dublă, așa și dezlegarea este dublă. Căci există o legătură, cea naturală, după care sufletul este legat de corp. O altă legătură este cea facultativă, după care sufletul este în mod voluntar sclavul dorințelor corpului. La fel și cu moartea, una este naturală, iar alta facultativă, după care filozofii se deprind cînd sînt încă în viață să se separe din dorințele corpului și să ajungă în starea de apatie.

Definiția a cincea, prin superioritate. Aristotel. (Filozofia este) arta artelor și știința științelor [4]. Arta se deosebește de știință prin aceasta : științele au a face mereu cu aceleași temeiuri și cu obiecte infailibile ca, de exemplu, aritmetica, muzica, geometria și astronomia ; din contra, artele se înșeală din cauza faptului că obiectele lor sînt supuse transformării și schimbării de toate felurile, ca de exemplu medicina a cărei multe principii sînt infirmate. Printre acestea este și acela după care „contrarul se vindecă prin contrar". Căci dacă boala este mortală nu o va vindeca contrarul ei. Apoi de multe ori vedem că udatul cu apă rece provoacă din nou ridicarea unei temperaturi scăzute.

Principiile tuturor științelor și artelor provin din filozofie sau mai bine zis, științele și artele preexistînd prin natură, numai filozofia cunoaște rațiunea după care ele există. Căci ea dă geometriei fundamentele generale. Într-adevăr, dacă geometria acceptă fără demonstrație termenii, axiomele și postulatele, vreau să spun punctul, linia, suprafața etc., filozoful cercetează atît natura cît și temeiul principiilor. Iar medicinei îi dă cele patru elemente, pe care această artă acceptîndu-le ca recunoscute de toți, stabilește cele patru humori ale corpurilor. Retoricii, corespunzător cu silogismul și inducția, îi dă entimema și paradigma. Să fie clarificat cu exemple ce este fiecare din acestea din urmă.

Și gramatica se ocupă cu accentele și cu timpul care fac parte din obiectul muzicii, iar muzica este o specie a părții teoretice a filozofiei. Chiar și artele manuale au nevoie de filozofie, ca, de exemplu, zidarul care se folosește de firul cu plumb pentru a face un unghi drept, dar nu cunoaște cauza, adică faptul că toate corpurile grele cînd cad spre pămînt formează un unghi drept. Sau, de asemenea, cînd vrea să facă un hemiciclu, el ia întîi ca bază un unghi drept.

Cea de-a șasea definiție, cea etimologică, a descoperit-o Pitagora numind-o dragoste de înțelepciune. El a corectat astfel greșeala comisă de mulți dintre primii gînditori. Căci în timp ce ei numeau înțelept pe oricine se pricepea în orice meșteșug, ca de exemplu la Homer „a aranjat-o un tîmplar înțelept", acesta (Pitagora) i-a numit filozofi, iubitori ai înțelepciunii, adică a Dumnezeului pe cei care se ocupau numai cu studiul naturii, iar dragostea de înțelepciune (filozofie) a numit-o drept cunoașterea lui Dumnezeu. Orice lucru fiind divizibil sau indivizibil, filozofia face parte din cele divizibile.

---

[3] Idem, *Teetet*, 176 a.
[4] Vezi Aristotel, *Metafizica*, A 2, p. 982 a 4 sq.

DIVIZIUNEA FILOZOFIEI. SUPRADIVIZIUNE. SUBDIVIZIUNE

Întîi de toate filozofia se împarte în teoretică şi practică. *Nedumerire.* De ce numai în două părţi şi nu în mai multe sau mai puţine? *Rezolvare.* Pentru că a divide ceva într-o singură parte este imposibil. Într-adevăr, unul nu se poate divide în unu. Se divide în două părţi pentru că Dumnezeu are două feluri de funcţii, cognitivă şi de prevedere, iar noi cu ajutorul părţii teoretice cunoaştem fiinţele, iar cu partea de prevedere ne îngrijim de lucrurile inferioare. Altă explicaţie. Funcţiile sufletului nostru sînt de două feluri, cognitive ca, de exemplu, gîndirea, opinia, reprezentarea, senzaţia, sau orectice care se numesc şi vitale ca, de exemplu, voinţa, intenţia, simţămîntul, dorinţa. Filozoful cu ajutorul părţii teoretice perfecţionează funcţia cognitivă existentă în noi, iar cu ajutorul părţii practice perfecţionează funcţia vitală. Prin urmare în mod just filozofia se divide în două părţi.

SUPRADIVIZIUNE

La rîndul său teoreticul se divide în teologic, matematic şi fiziologic, deoarece trei sînt clasele fiinţelor. Într-adevăr, unele sînt separate de materie ca, de exemplu, lucrurile divine şi imateriale, altele sînt inseparabile (de materie) ca, de exemplu, lucrurile naturale, iar altele sînt intermediare ca, de exemplu, obiectele matematice. Acest lucru reiese clar din inducţia de la singulare.

Unii, vreau să spun Hrisipos şi stoicii, mai adaugă acestor trei părţi logicul, care examinează metodele demonstraţiei şi are şi el ca obiect ceva sesizabil cu gîndirea şi necesită multe cercetări şi lămuriri, după cum arată lucrările respective ale lui Aristotel, lui Teofrast şi ale stoicilor. Într-adevăr, dacă logica este folosită ca instrument şi ca ceva subordonat pentru orice cercetare teoretică fără excepţie, este totodată şi ea ca atare ceva sesizabil cu gîndirea şi impune şi atrage către sine preocupările multilaterale ale filozofiei.

SUBDIVIZIUNE

Partea matematică se subdivide în patru : aritmetică, muzică, geometrie şi astronomie. *Nedumerire.* De ce în patru şi nu în mai multe sau în mai puţine? *Rezolvare.* Pentru că dintre toate fiinţele, vreau să spun atît dintre cele inteligibile cît şi dintre cele sensibile, unele sînt unite în conexiune reciprocă ca, de exemplu, vieţuitorul, lumea, planta şi cele asemănătoare, care se numesc propriu-zis mărimi, iar altele sînt divizate şi în juxtapunere şi oarecum în îngrămădire şi se numesc mulţimi, ca, de exemplu, turmă, popor, cor, grămadă etc. Ca ştiinţă tocmai a acestor două feluri de lucruri trebuie înţeleasă filozofia. Dar întrucît orice mulţime şi orice mărime este în mod necesar infinită (căci mulţimea după ce începe de la o anumită bază nu mai încetează să progreseze la infinit, iar mărimea fiind divizibilă de la o anumită totalitate nu mai poate opri nicăieri diviziunea, aceasta din urmă înaintînd la infinit), iar ştiinţele au a face cu cele

finite şi niciodată cu cele infinite, din această cauză, după cum se pare, niciodată nu s-ar putea constitui o ştiinţă nici despre mărimea absolută, nici despre mulţimea absolută, căci ambele sînt nedeterminate, ci despre ceva din ele determinat şi anume despre „cît de mult" în cazul mulţimei şi despre „cît de mare" în cazul mărimei.

Din nou de la început. Dat fiind că unele din mărimi nu au nici un raport cu altele, ca, de exemplu, par, impar, perfect [5] etc., iar celelalte se află într-un oarecare raport cu alte mărimi şi sînt privite împreună în acest raport ca, de exemplu, dublu, mai mare, mai mic, unu şi jumătate, unu şi o treime etc., urmează în mod evident că două sînt metodele ştiinţifice care vor ataca şi vor clarifica orice problemă referitoare la cantitate. Aritmetica care se ocupă cu cantitatea în sine şi muzica care se ocupă cu cantitatea relativă. Aritmetica este acea ştiinţă care examinează numerele şi geneza lor şi speciile lor. Vreau să spun că ea cercetează de ce fel este un număr, adică par sau impar iar prin subdiviziune, par-impar, impar-par, sau de par de ori par [6] numărul care are în starea cea mai curată propriul său natural. De asemenea, numărul prim şi necompus [7], sau doilea şi compus [8], supra-perfect [9], perfect, sau imperfect [10]. Acesta este scopul aritmeticii.

Obiectul de cunoaştere al muzicii sînt raporturile şi deosebirile numerelor între ele şi modalităţile inegalităţii lor. Raporturile şi deosebirile formează, cînd sînt adunate, asemenea sisteme de numere în sunete care produc de la caz la caz consonante sau neconsonante sau disonanţe. Căci orice număr fiind divizibil în părţi egale sau inegale, întrucît egalul este indivizibil şi fără raport, inegalul se divide în următoarele cinci specii: multiplu, epimoriu [11], epimer [12] şi cele compuse din ele, multiplu — epimoriu şi multiplu-epimer. Acestea sînt tocmai cele cinci specii ale cantităţii relative.

Astfel, muzica demonstrează cu ajutorul raporturilor aritmetice acordurile sunetelor şi creează unele cîntece care provoacă sufletului anumite dispoziţii, după cum se arată în lucrările lui Pitagora şi ale flautistului Timelos.

---

[5] Număr perfect este acel număr par care este egal cu suma factorilor săi ca, de exemplu, numărul 6 (= 3 + 2 + 1). Autorul are aici în vedere teoria numerelor a pitagoricienilor expusă în cartea lui Nicomah (secolul I), *Introducere în aritmetică*, precum şi lucrarea lui Pahimoris *Quadrivium*. Lucrarea din urmă a fost editată de P. Tannery sub titlul *Quadrivium de Georges Pachymère* (Città del Vaticano, MCMXI).

[6] Adică un număr (ca, de exemplu 64) asupra căruia diviziunea dihotomică se aplică pînă la unitate.

[7] Număr prim şi necompus este numărul prim în terminologie modernă.

[8] Adică un număr (ca, de exemplu, 9, 15) care se divide prin unitate şi printr-un alt număr.

[9] Se înţelege numărul care este mai mic decît suma factorilor săi, ca, de exemplu, numărul 12 (6+4+3+2+1 = 16).

[10] Număr imperfect, număr care este mai mare decît suma factorilor săi (ca, de exemplu, numărul 8(4+2+1= 7).

Vezi P. Tannery, *Quadrivium de Georges Pachymère*, p. 13 — 19, şi Nicomahus of Gerasa, *Introduction to Arithmetic* (transl. by M. L. D'Oodge), London, Macmillan, 1926, p. 192—202.

[11] Numărul care conţine un număr întreg şi o fracţiune avînd unitatea ca numărător $\left(\text{de ex. } 3 + \frac{1}{5}\right)$.

[12] Numărul care conţine un număr întreg şi o fracţiune cu un numărător diferit de unitate.

Pe de altă parte întrucît mărimea se află sau în oprire şi repaus sau în mişcare de deplasare şi circulară, există două alte ştiinţe care se ocupă cu cunoaşterea exactă a acestor două feluri de mărimi : geometria pentru mărimea în oprire şi repaus şi sferică (= ştiinţa corpurilor cereşti, astronomia) pentru mărimea în mişcare de deplasare şi circulară. Geometria este ştiinţa mărimilor şi a accidentelor lor. Ştiinţa geometriei se ocupă cu cantitatea continuă imobilă, găsind măsurătoarea lungimii, lărgimii şi adîncimii cu ajutorul necesităţilor logice, decurgînd din axiome sau din gînduri universale, din postulate şi din ipoteze. Într-adevăr, geometrul cercetează proprietăţile privite în sine ale mărimilor atît în cazul planelor cît şi în cazul corpurilor solide. În general, ştiinţa geometrului cuprinde şi figurile cosmice, începînd cu cele simple şi sfîrşind cu varietatea compunerii lor. Ea priveşte în mod separat aceste figuri, iar apoi le înscrie împreună în sferă redînd raporturile lor naturale. De aceea tocmai unii au considerat că trebuie raportate la univers scopurile cărţilor (de geometrie) asupra unor teme particulare şi au scris despre utilitatea acestor cărţi pentru teoria universului.

Cît despre astronomie, ea este o ştiinţă care se ocupă cu cantitatea continuă sferică în veşnică mişcare, sau ştiinţa corpurilor cereşti în mişcare, atît a stelelor fixe cît şi a planetelor. Ea descoperă calităţile şi cantităţile astrelor pe baza acţiunii a ceea ce se vede şi cu ajutorul necesităţilor logice decurgînd din principiile geometrice. Astronomia se numeşte şi sferică de la corpul mai preţuit şi mai mare, adică de la corpul ceresc (= sfera). Căci acesta din urmă cuprinde şi arată aproape toate obiectele cercetate de astronomie.

Deci întrucît, după cum a fost demonstrat, matematica are ca gen cantitatea şi aceasta din urmă este sau continuă sau discretă şi cea discretă se împarte în cantitate în sine şi în cantitate relativă, ceea ce atrage după sine existenţa aritmeticii şi muzicii, iar cantitatea continuă se împarte în cea nemişcată şi în cea în veşnică mişcare, ceea ce atrage după sine existenţa geometriei, din această cauză sînt tocmai patru şi nu mai multe nici mai puţine speciile cantităţii.

Pe de altă parte deoarece, după cum am spus, filozofia este cunoaşterea fiinţelor întrucît ele sînt fiinţe, filozofii au cercetat modul în care ar putea să cunoască fiinţele. Şi pentru că vedem că fiinţele particulare sînt destructibile şi infinite, iar ştiinţa este cunoaşterea celor finite şi veşnice — căci este necesar ca obiectul de cunoaştere să fie cuprins de cunoaştere, iar infinitul este de necuprins — ei s-au ridicat de la particular la universal ca, de exemplu, de la oamenii particulari la omul universal. Căci filozofii nu îşi propun să cerceteze cîţi oameni particulari sînt în lume, ci care este natura omului ; că el este, vreau să spun, un vieţuitor muritor, susceptibil de minte şi de ştiinţă. La fel şi cu privire la căi. Filozofii au definit esenţa lor comună spunînd : calul este un vieţuitor, patruped, nechezător. La fel şi în cazul celorlalte specii. Apoi văzînd că aceste specii deşi sînt finite prin natura lor nu pot totuşi să fie cuprinse de gîndire din cauza imposibilităţii de a le cunoaşte pe toate, s-au ridicat la o anumită comunitate, cea a vieţuitorului care cuprinde toate particularele în chestiune. Căci toate aceste fiinţe ca vieţuitoare nu se deosebesc de loc între ele, fiind fiecare o substanţă însufleţită. Astfel cel care cunoaşte definiţia vieţuitorului cunoaşte toate vieţuitoarele.

Alt exemplu. De la acest smochin, şi de la acest platan filozofii s-au ridicat la un anumit gen comun, planta, care cuprinde plantele particulare. Au obţinut deci două comunităţi, cea a vieţuitorului şi cea a plantei. Din nou ei au subsumat vieţuitorul şi planta însufleţitului, iar cele care nu participă la însufleţit, ca, de exemplu, piatra, lemnul etc., le-au subsumat unui anumit gen comun, neînsufleţitului. Şi din nou ambele aceste genuri le-au subsumat unui anumit gen comun, corpul. Şi iarăşi de la suflet şi înger s-au ridicat la comunitatea incorporalului, iar de la cele două genuri — corp şi fără de corp — s-au ridicat la un alt gen comun: substanţa care înseamnă un lucru existent de la sine.

Dar, întrucît sînt unele lucruri care nu pot exista în sine ci au existenţa lor în alte fiinţe, iarăşi ei au subsumat şi aceste lucruri unui anumit gen comun, accidentul. Într-adevăr, toate fiinţele se divid în substanţe şi accidente.

Substanţa este subiectul, iar celelalte nouă categorii ţin loc de accidente faţă de substanţă. Astfel filozofii au obţinut cele zece categorii ca nişte comunităţi în care sînt cuprinse toate fiinţele. Categoriile sînt: substanţa, cantitatea, calitatea, relativul, locul, timpul, posesiunea, poziţia, acţiunea, înrîurirea. Ei au procedat în cazul de faţă ca şi gramaticii care vrînd să facă faţă infinităţii rostirilor au descoperit cele opt părţi, după cum sînt numite de ei, ale discursului cărora sînt subsumate toate rostirile particulare.

Să trecem şi la cele opt probleme principale cercetate cu privire la orice carte filozofică, care sînt: scopul cărţii, utilitatea ei, autenticitatea ei, ordinea lecturii ei, cauza titlului, diviziunea în capitole, subsumarea ei unei anumite părţi şi modul de expunere.

Scopul lucrării [13] lui Porfir este de a vorbi despre cinci lucruri care se observă la toate fiinţele. Acestea sînt: genul, specia, diferenţa, propriul şi accidentul. Este utilă pentru întreaga filozofie, căci ea ne învaţă proprietăţile reale ale speciilor, care sînt cauzele constituirii lor, iar noi luăm demonstraţiile de la cauzele constituirii speciilor. În ce priveşte autenticitatea lucrării, nimeni nu se îndoieşte de ea. La fel şi ordinea lecturii este evidentă. Iar cauza titlului, de ce anume este intitulată în mod nedeterminat numai *Isagora* fără să fie adăugate cuvintele „în filozofie", este superioritatea lucrului în chestiune. Într-adevăr noi obişnuim să desemnăm în mod nedeterminat lucrurile superioare, aşa cum despre Homer spunem „poetul", iar despre Demostene „oratorul" şi despre Aristotel „filozoful". De altfel, dat fiind că filozofia este arta artelor şi ştiinţa ştiinţelor, cum Porfir ar putea să intituleze cartea sa introducere într-o singură artă? De asemenea ea aparţine părţii logice a filozofiei; căci ea ne învaţă principiile demonstraţiei. Modul de expunere este de patru feluri: dieretic, definitoriu, apodictic, analitic. Sarcina modului dieretic este a divide corect genul cercetat în propriile sale specii ca de exemplu vieţuitorul în raţional şi în neraţional, în muritor şi nemuritor, şi a nu spune că vieţuitorul este sau om sau cal sau orice alt lucru. Căci cei

[13] Este vorba de *Isagoga* a lui Porfir.

care procedează astfel seamănă, după cum spune Platon, cu bucătarii care taie carnea în mod greşit şi nu după articulaţii [14].

Sarcina modului definitoriu este a da definiţia fiecărui lucru cum i se cuvine. Astfel el se foloseşte de primul, de modul dieretic, pentru că are nevoie de el. Căci definiţiile sînt alcătuite din genuri şi diferenţe constitutive. Cel care defineşte îşi alege deci definiţia de la genul divizat ca, de exemplu, în cazul însufleţitului. Acest gen fiind divizat în vieţuitor şi plantă, iar vieţuitorul în raţional şi neraţional, muritor şi nemuritor, cel care vrea să definească omul îşi alege definiţia „vieţuitor raţional muritor".

Sarcina apodicticii este a stabili demonstraţia lucrurilor pe baza propriei lor esenţe. Căci demonstraţia nu procedează la fel ca oratorii care aduc dovezi bazate pe propoziţii verosimile şi probabile. Aşa cum Platon vrînd să demonstreze teoria nemuririi sufletului s-a folosit de definiţia esenţei sufletului spunînd : sufletul se mişcă de la sine, ceea ce se mişcă de la sine se mişcă veşnic, ceea ce se mişcă veşnic este nemuritor, deci sufletul este nemuritor, aşa trebuie să facă şi cel care vrea să demonstreze ceva. Căci demonstraţiile reale se obţin din definiţii şi nu din consecinţe exterioare şi non-necesare. Deci demonstraţia, întrucît se foloseşte de modul definitoriu, iar acesta din urmă, de modul dieretic, ocupă locul al treilea.

Sarcina analiticii este de a analiza cele compuse în cele simple din care ele sînt alcătuite, ca, de exemplu, propoziţiunea în nume şi verbe şi acestea în silabe şi silabele în litere, ceea ce este opera gramaticianului. Filozofii analizează omul în cap, picioare şi mîini, acestea în oase, carne şi nervi, acestea în cele patru elemente şi acestea din urmă în materie şi specie. În mod analog ei procedează şi în cazul silogismelor, analizîndu-le în propoziţii iar acestea din urmă în termeni. *Exemplu de expunere prin diviziune.* Dintre fiinţe unele sînt sensibile iar celelalte inteligibile. Alt exemplu. Fiinţa se divide în substanţă şi accident şi culoarea în albă şi neagră. *Exemplu* (de expunere definitorie). Ştiinţa muzicii este o facultate cu ajutorul căreia cunoaştem deosebirile referitoare la sunete ascuţite şi grave. *Exemplu* (de expunere apodictică). Orice învăţătură şi orice instrucţie intelectuală se obţine dintr-o cunoaştere preexistentă. *Exemplu de expunere analitică.* Trebuie să spunem întîi care este domeniul şi obiectul cercetării şi apoi să definim ce este enunţarea etc. Din punctul de vedere al obiectului sinteza nu se deosebeşte de loc de analiză. Căci la fel ca suişul este şi panta, la fel şi analiza este în întregime şi sinteză, deosebindu-se de ea din punctul de vedere al relaţiei. Adică cînd coborîm de sus pornind de la primele principii spre ultimele lucruri avem a face cu sinteza, iar cînd ne ridicăm de la ultimele lucruri spre primele principii avem a face cu analiza. Sinteza se termină la compus, iar analiza la simplu ; căci cel care analizează, analizează ceva compus, dacă nu vrea să se chinuiască degeaba alergînd după analiza simplului.

---

[14] Vezi dialogul *Fedru*, 265 e.

Σύνταγμα τοῦ τιμιωτάτου καὶ σοφωτάτου ἐν ἱερομονάχοις κυρίου Ἰγνατίου τοῦ Χορτασμένου εἰς τὴν λογικὴν πραγματείαν Ἀριστοτέλους

Προλαμβανόμενα. Ὅροι κατ' ἐπιτομὴν κεφαλαιώδεις

Ὅτι ἀναγκαῖον ἐστὶν τοῖς διδασκομένοις τὴν ἐν λόγοις φιλοσοφίαν γινώσκειν πρότερον τὸν φιλοσοφίας ὁρισμόν. Εἴρηται δὲ ὁρισμὸς ἀπό τοῦ οἱονεὶ περιορίζειν ἐν ὀλίγοις ῥήμασι τὴν οὐσίαν τοῦ ὁρισμοῦ. Πᾶσα δέ ἐπιστήμη καὶ τέχνη ὑποκείμενόν τι ἔχει περὶ ὃ καταγίνεται καὶ τέλος οὗ στοχάζεται, ὡς δῆλον ἀπό τῆς ἰατρικῆς καὶ τῶν ἄλλων· ὑπόκειται γὰρ αὐτῇ τὰ ἀνθρώπινα σώματα, τέλος δὲ ἡ ὑγεία.

Πάντες οὖν ὁρισμοὶ ἢ ἐκ τοῦ ὑποκειμένον μόνον ἢ ἐκ τοῦ τέλους ἢ ἐκ τοῦ συναμφοτέρου. ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἰατρικῆς ὅταν εἴπωμεν: τέχνη περί τά ἀνθρώπινα σώματα, ἐκ τοῦ ὑποκειμένου μόνον αὐτήν ὁριζόμεθα· ὅταν δέ, τέχνη ὑγείας ποιητική, ἀπό τοῦ τέλους μόνον. Ἡνίκα δέ, τέχνη περὶ τά ἀνθρώπινα σώματα ὑγείας ποιητική, ἐκ τοῦ συναμφοτέρου τὸν ὁρισμὸν ποιούμεθα.

Ἐξ τοίνυν ἀποδεδομένων παρά τῶν φιλοσόφων τῆς φιλοσοφίας ὁρισμῶν, δύο μέν εἰσιν ἐκ τοῦ ὑποκειμένου, δύο δὲ ἐκ τοῦ τέλους, εἷς ἐξ ὑπεροχῆς καί ὁ ἕτερος ἐξ ἐτυμολογίας. Ὅρος πρῶτος, ἐκ τοῦ ὑποκειμένου Ἀριστοτέλης: Φιλοσοφία ἐστὶ γνῶσις τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστίν. Οὐ γὰρ τὰ μερικὰ καὶ τὰ ἄτομα ζητεῖ ὁ φιλόσοφος, ἀλλά τὸ εἶναι ἤγουν τήν οὐσίαν τῶν καθόλου, τίνα τρόπον εἰσίν. Ὅρος δεύτερος καὶ οὗτος ἐκ τοῦ ὑποκειμένου: Γνῶσις θείων τε καί ἀνθρωπίνων πραγμάτων, Πλάτων. Ἔστι δὲ σχεδόν ὁ αὐτός τῷ προστέρῳ πλὴν σαφηνείας καὶ ἀσαφείας. Ὅρος τρίτος, ἀπὸ τοῦ τέλους, Πλάτων: Ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ Ἔχοντι γὰρ τῷ θεῷ διττὰς ἐνεργείας, τὰς μὲν γνυστικὰς τὰς δὲ προνοητικάς, ὁ φιλόσοφος βούλεται ἑαυτὸν κατ' ἄμφω ἐξομοιοῦν τῷ θεῷ δικάζων τε καί νόμους τιθείς. Πρόσκειται ,,κατά τό δυνατόν ἀνθρώπῳ", ὅτι οὔτε δύναμις οὔτε πρόνοια ἴση θεοῦ καί ἀνθρώπων. Αἴτιον δὲ τοῦ τοιούτου ὁρισμοῦ τό διττὸν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως, γνωστικὸν λέγω καί προνοητικόν, καί διττὸν τῆς ἡμετέρως ψυχῆς, θεωρητικόν καί πρακτικόν. Βούλεται γὰρ ὁ φιλόσοφος ἀμφότερα ἐπικοσμεῖν τῇ πρὸς θεὸν μιμήσει, τῷ μέν τὴν τῶν ὄντων φύσιν ὄντων ἐπισκεπτόμενος, τῷ δὲ τὰς παθητικὰς κοσμῶν δυνάμεις καί τῶν ἄλλων ἐπιμελούμενος.

Ὅρος τέταρτος. Φιλοσοφία ἐστὶ μελέτη θανάτου· σημαίνει ἡ μελέτη τόδε: τοῦ ἀνθρώπου ὄντος συνθέτου, ἐκ ψυχῆς λέγω καὶ σώματος, ὥσπερ ἐστὶ ὁ σύνδεσμος διττός, οὕτω καί ἡ λύσις διττή. Εἷς μὲν γὰρ σύνδεσμος ὁ φυσικός, καθ' ὃν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι δέδεται. Ἕτερος δὲ ὁ προαιρετικός καθ' ὃν ἑκουσίως δουλεύει ταῖς ἐπιθυμίαις τοῦ σώματος. Ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος, ὁ μὲν φυσικός ὁ δὲ προαιρετικός, καθ' ὃν μελετῶσιν οἱ φιλόσοφοι, ἔτι ὄντες ἐν σαρκί, χωρίζειν ἑαυτούς τῶν σωματικῶν ἐπιθυμιῶν καὶ πρὸς ἀπάθειαν εἰσάγειν.

Ὁρισμὸς πέμπτος ἐξ ὑπεροχῆς, Ἀριστοτέλης. Τέχνη τεχνῶν καί ἐπιστήμη ἐπιστημῶν. Διαφέρει δέ τέχνη ἐπιστήμης τῷ τὰς μὲν ἐπιστήμας ἔχειν τε τοὺς λόγους ἀεὶ τοὺς αὐτοὺς καί τὰ ὑποκείμενα ἄπταιστα, ὁποῖαι ἀριθμητικὴ καὶ μουσικὴ καὶ γεωμετρία καί ἀστρονομία· τὰς δὲ τέχνας πταίειν διά τό τὰ ὑποκείμενα τροπῇ καὶ ἀλλοιώσει παντοδαπῇ ὑποκεῖσθαι, ὡς τῆς ἰατρικῆς ἄλλα τε

πολλὰ διαπίπτειν καὶ τὸ τὰ ἐναντία τῶν ἐναντίων εἶναι ἰάματα. Οὐ γὰρ εἰ θανάσιμον τὸ νόσημα τό ἐναντίον ἰάσεται· ἔπειθ' δρῶμεν πολλάκις ὅτι ψυχρὸν ὕδωρ ἐπιχεθέν, ἠτονηκυταν θέρμην ἀνεκαλέσατο.

Πάσαις τοίνυν ἐπιστῆμαις καί τέχναις ἐκ τῆς φιλοσοφίας αἱ ἀρχαί· ἢ μᾶλλον εἰπεῖν προϋπαρχουσῶν ἐκείνων φύσει, αὕτη μόνη καὶ τὸν λόγον ἐπίσταται ὅπως εἰσί. Τῇ μὲν γὰρ γεωμετρίᾳ τοὺς καθόλου δίδωσι λόγους. Εἴ γε ἐκείνης ἀναποδείκτους λαμβανούσης τοὺς ὅρους, τά τε ἀξιώματα καὶ αἰτήματα, τὸ σημεῖον, λέγω, τὴν γραμμήν, τὴν ἐπιφάνειν καὶ τό λοιπά, ὁ φιλόσοφος καί τὴν φύσιν καί τὸν λόγον· τῶν ἀρχῶν ἐπισκέπτεται. Τῇ δέ ἰατρικῇ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἃ ἐκείνη ὡς ὡμολογημένα παρὰ πᾶσι λαμβάνουσα, τοὺς τέσσαρας χυμοὺς ἐν τοῖς ἀνθρωπίνοις παραδίδωσι σώμασι. Τῇ δέ ῥητορικῇ ἀναλόγως τῷ συλλογισμῷ καί τῇ ἐπαγωγῇ τὸ ἀνθύμημα καὶ τὸ παράδειγμα δίδωσι. Καὶ σαφηνιστέον διά παραδειγμάτων ὅ,τι ποτέ ἐστι τούτων ἑκάτερον.

Καὶ ἡ γραμματικὴ περὶ τόνων καὶ χρόνου καταγίνεται ἅπερ ἐστὶ μουσικῆς, ἡ δὲ μουσικὴ τοῦ θεωρητικοῦ τῆς φιλοσοφίας μέρους εἶδος ἐστίν. Ἔτι καὶ αἱ βάναυσοι τῶν τεχνῶν τῆς φιλοσοφίας προσδέονται, ὡς ὁ οἰκοδόμος χρώμενος μέν τῇ καθέτῳ πρὸς τό ποιῆσαι γωνίαν ὀρθήν, τόν δέ λόγον ἀγνοῶν, ὅ δ'ἔστιν, ὅτι πάντα τά βάρη προσπίπτονται τῇ γῇ γωνίας ποιεῖ ὀρθάς. Ἢ πάλιν ἡμικύκλιον περιαγαγεῖν βουλόμενος γωνίαν πρότερον ὑποτίθεται ὀρθήν.

Τὸν δ' ἕκτον ὁρισμὸν Πυθαγόρας, ἐξ ἐτυμολογίας εὗρηκε φιλίαν σοφίας εἰπών, ἐπιδιορθωσάμενος τὸ παρὰ πολλοῖς τῶν πρώτων ἁμαρτανόμενον. Ἐκείνων γὰρ τὸν περὶ ὅ,τιοῦν τεχνητὸν ἐπιτηδείως ἔχοντα σοφὸν καλούντων ὡς καὶ παρ' Ὁμήρῳ ,,σοφὸς ἦραρε τέκτων'', αὐτός τοὺς περὶ τὴν φυσικὴν μόνην θεωρίαν ἀπασχολουμένους φιλοσόφους ἐκάλεσεν, οἷον φιλοῦντας τὴν σοφίαν, ἤτοι τὸν θεόν, καί τὴν τούτου γνῶσιν φιλίαν σοφίας. Παντὸς δὲ πράγματος ἢ διαιρετοῦ ἢ ἀδιαιρέτου ὄντος ἡ φιλοσοφία τῶν διαιρουμένων ἐστί.

Διαίρεσις τῆς φιλοσοφίας. Ἐπιδιαίρεσις καί ὑποδιαίρεσις

Καί πρῶτα μὲν διαιρεῖται εἰς τὸ θεωρητικὸν καὶ τὸ πρακτικόν. Ἀ π ο ρ ί α. Καὶ διατὶ εἰς δύο μόνον καί οὔτε πλείω οὔτε ἐλάττω; Λ ύ σ ι ς. Ὅτι εἰς ἓν μὲν ἀδύνατον· οὐ γὰρ τὸ ἓν εἰς ἓν διαιρεθείη· δύο δέ τῷ καὶ τὸν θεὸν διττὰς ἔχειν ἐνεργείας, τὰς μέν γνωστικάς, τὰς δὲ προνοητικάς· καὶ ἡμεῖς γάρ τῷ μὲν θεωρητικῷ γινώσκομεν τὰ ὄντα, τῷ δέ προμοητικῷ κηδόμεθα τῶν καταδεεστέρων. Πάλιν, τῆς ἡμετέρας ψυχῆς διτταὶ αἱ ἐνέργειαι· αἱ μὲν γνωστικαί, οἷον διάνοια, δόξα, φαντασία, αἴσθησις, αἱ δὲ ὀρακτικαὶ, αἳ καὶ ζωτικαὶ καλοῦνται, οἷον βούλησις, προαίρεσις, θυμός, ἐπιθυμία. Καί ὁ φιλόσοφος διὰ μὲν τοῦ θεωρητικοῦ τελειοῖ τὸ ἐν ἡμῖν γνωστικόν, διὰ δὲ τοῦ πρακτικοῦ τὸ ζωτικόν, ὅθεν εἰκότως εἰς δύο διήρηται.

Ἡ ἐπιδιαίρεσις

Τό θεωρητικόν αὖθις διαιρεῖται εἰς τὸ θεολογικόν, μαθηματικόν καί φυσιολογικόν, ὅτι καὶ τῶν ὄντων τρεῖς εἰσι τάξεις. Τὰ μὲν γὰρ ἐστι χωριστὰ τῆς ὕλης, οἷον τὰ θεῖα καὶ αὔλλα· τὰ δ'ἀχώριστα ὡς τά φυσικά, τὰ δὲ οἷον ἀμφοτέρων μεταίχμια, ὡς τὰ μαθηματικά. Καί δῆλον τοῦτο ἀπό τῆς ἐπαγωγῆς τῶν καθέκαστα.

Τινές δέ προστιθέασι τοῖς τρισὶ τούτοις καὶ τὸ λογικόν. Χρύσιππος φημὶ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς. ὃ τὰς δεικτικὰς μεθόδους ἐξετάζει καὶ τεχνολογεῖ, θεωρητὸν ἔχον ὑποκείμενον καί αὐτὸ καὶ πολλῆς χρῄζον τῆς ἐρεύνης καί διευκρινήσεως, ὡς μαρτυρεῖ τά Ἀριστοτέλους καί Θεοφράστου καί τῶν ἀπό τῆς στοᾶς συγγράμματα.

Εἰ γὰρ ὀργανικὴν ἔχει τὴν χρείαν καὶ ὑπηρετικὴν εἰς ἅπασαν καθάπαξ θεωρίαν, ἀλλ' οὖν καί αὐτὸ θεωρητόν ἐστι καθ' αὐτὸ καὶ τὴν τῆς φιλοσοφίας καθόλου πολυπραγμοσύνην περί παντὸς εἰς ἑαυτό σύν τοῖς ἄλλοις ἀναγκάζει καί ἐφέλκει.

Ὑποδιαίρεσις

Τὸ δὲ μαθηματικόν εἶδος ὑποδιαιρεῖται εἰς τέσσαρα: ἀριθμητικήν, μουσικήν, γεωμετρίαν καί ἀστρονομίαν. Ἀπορία. Διατί δὲ εἰς τέσσαρα καὶ οὔτε πλείω οὔτε ἐλάττω; Λύσις. Ὅτι τῶν ὄντων ἁπάντων, νοητῶν λέγω καί αἰσθητῶν, τὰ μέν ἐστι ἡνωμένα καὶ ἀλληλουχούμενα οἷον ζῶον, κόσμος, φυτὸν καὶ τὰ ὅμοια, ἅπερ καὶ ἰδίως καλεῖται μεγέθη. Τὰ δὲ διῃρημένα καὶ ἐν παραθέσει καί οἷον κατὰ σωρείαν, ὃ καλεῖται πλήθη, οἷον ποίμνη, δῆμος, χορός, σωρὸς καὶ τὰ παραπλήσια. Τῶν ἄρα δύο τούτων ἐπιστήμην νοητέον τὴν σοφίαν. Ἀλλ' ἀπεὶ πᾶν πλῆθος καί μέγεθος ἄπειρα τῇ αὐτῶν φύσει ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τὸ μὲν γὰρ πλῆθος ἀπὸ ὡρισμένης ῥίζης ἀρξάμενον, τῆς μονάδος, οὐ παύεται προϊόν ἐπ' ἄπειρον, τὸ δὲ μέγεθος, ἀπὸ ὡρισμένης ὁλότητος διαιρούμενον, οὐδαμῇ δύναται παύειν τήν τομήν, ἀλλ' ἐπ' ἀπείρων προχωρεῖ, αἱ δὲ ἐπιστῆμαι πάντως πεπειραμένων εἰσὶν ἐπιστῆμαι, ἀπείρων δὲ οὐδέποτε, διὰ τοῦτο φαίνεται ὡς οὔτε περὶ ἁπλῶς μέγεθος οὔτε περὶ ἁπλῶς πλῆθος συσταίη ἄν ποτε ἐπιστήμη, ἀόριστον γὰρ ἑκάτερον, ἀλλὰ περί τι ἀπ' ἀμφοῖν ὡρισμένον, ἀπὸ μὲν πλήθους περὶ τὸ ποσόν, ἀπό δὲ μεγέθους περὶ τὸ πηλίκον. Πάλιν ἐξ ἀρχῆς. Ἐπεὶ τοῦ ποσοῦ τὸ μὲν ὁρᾶται καθ' αὐτὸ μηδεμίαν πρός ἄλλο σχέσιν ἔχον, οἷον ἄρτιον, περιττόν, τέλειον, τά ἐοικότα, τὸ δὲ πρός ἄλλο πως ἔχον καὶ σύν τῇ πρὸς ἕτερον σχέσει θεωρούμενον, ὡς διπλάσιον, ἥμισυ, μεῖζον, ἔλαττον, ἡμιόλιον, ἐπίτριτον, τὰ ἐοικότα, δῆλον ὅτι, ἄρα, δύο μέθοδοι ἐπιλήψονται ἐπιστημονικαὶ καὶ διευκρινίσουσι πᾶν τὸ περὶ τοῦ ποσοῦ σκέμμα. Ἀριθμητικὴ μὲν τὸ περὶ τοῦ ποσοῦ καθ' αὐτό, μουσικὴ δὲ τὸ περὶ τοῦ πρός ἄλλο. Ἀριθμητικὴ δὲ ἔστιν ἥτις τούς ἀριθμοὺς ἐπισκέπτεται καὶ τὰς γενέσεις αὐτῶν καὶ τά εἴδη. Λέγω δέ ὅταν τὸν ἀριθμόν ὁποῖος ἐστὶ θεωρῇ, ἤτοι περιττὸς, ἢ ἄρτιος καὶ τοῦτο καθ' ὑποδιαίρεσιν: ἀρτιοπεριττός, περισσοάρτιος καὶ ὁ τούτων τὸ κατὰ φύσιν ἴδιον ἀκραιφνέστατον ἔχων, ἀρτιάκις ἄρτιος. Ἔτι δὲ πρῶτος καὶ ἀσύνθετος καὶ δεύτερος καί σύνθετος, ὑπερτέλειος, τέλειος, ἐλλειπής. Καί τοιοῦτος μέν ὁ τῆς ἀριθμητικῆς σκοπός.

Μουσικῆς δὲ ἔστιν ὑποκείμενον ἐπιστητὸν ἀριθμῶν λόγοι πρὸς ἀλλήλους καὶ διαφοραὶ καὶ τρόποι τῆς αὐτῶν ἀνισότητος. Οἱ δὴ λόγοι καὶ διαφοραὶ συντιθέμεναι τοιαῦτά τινα συστήματα περαίνουσι ἀριθμῶν πρός ἀλλήλους ἐν ἦχος οἵστισιν ἄρα καὶ συνάπτουσι σύμφωνα τυχὸν ἢ παράφωνα ἢ καὶ διάφωνα· τοῦ γὰρ ὅλου ἀριθμοῦ τεμνομένου κατὰ τὸ ἴσον τε καί ἄνισον, ἐπειδὴ τὸ ἴσαν ἄτμητόν τε καί ἄσχετόν ἐστι, τέμνεται τό ἄνισον εἰς πέντε ταῦτα εἴδη: πολλαπλάσιον, ἐπιμόριον, ἐπι μέρους καί τό ἐκ τοῦ ἀμφοτέρου σύνθετον, πολλαπλάσιον ἐπιμόριον, πολλαπλάσιον ἐπὶ μέρους. Καί εἰσὶ τὰ τοιαῦτα πέντε εἴδη τοῦ πρός τι ποσοῦ.

Ἡ τοίνυν μουσικὴ τὰς τῶν χορδῶν συμφωνίας διά λόγων ἀριθμητικῶν ἀποδείκνυσιν, ἐπιτηδεύει τε καὶ μέλη τινα διεγείροντα τὴν ψυχὴν εἰς ποιὰς διαθέσεις ὡς τά κατά Πυθαγόραν δηλοῖ καί Τίμελον τὸν αὐλητήν.

Πάλιν δέ ἐπεὶ τοῦ πηλίκου τὸ μέν ἐστι ἐν μονῇ καί στάσει, τὸ δὲ ἐν κινήσει καί περιφορᾷ, δύο ἕτεραι κατὰ τὰ αὐτὰ ἐπιστῆμαι αὐτό ἀκριβώσουσιν. Τὸ μὲν μένον καί ἠρεμοῦν γεωμετρίᾳ, τὸ δὲ φερόμενον καί περιπολοῦν σφαιρική. Γεωμετρία μέν ἐστιν ἐπιστήμη μηγεθῶν καί τῶν παρ' αὐτά συμβαινόντων. Ἡ γεωμετρικὴ ἐπιστήμη περὶ ποσὸν καταγινομένη συνεχὲς, ἀκίνητον συλλογιστικαῖς ἀνάγκαις δι' ἀξιωμάτων, εἴτοῦν ἐννοῶν κοινῶν, αἰτημάτων καί ὑποθέσεων, μήκους τε καί πλάτους καὶ βάθους τήν ἀναμέτρησιν εὑρίσκουσα. Ἐξετάζει γάρ ὁ γεωμέτρης τά κάθ' ἑαυτὰ θεωρούμενα πάθη τοῖς μεγέθεσιν, ἔν τε ἐπιπέδῳ θεωρούμενα καί ἐν στερεοῖς νοούμενα, ἐπεὶ καὶ περὶ τῶν κοσμικῶν σχημάτων ἐστὶν ὁ σύμπας τῷ γεωμέτρῃ λόγος· ἀρχόμενος μὲν ἀπό τῶν ἁπλῶν, τελευτῶν δὲ εἰς τήν ποικιλίαν τῆς τούτων συστάσεως· καί χωρίς μὲν ἕκαστα ὑφιστάς ὁμοῦ δὲ εἰς τὴν σφαίραν ἐγγράφων αὐτά καὶ τοὺς λόγους, οὓς ἔχει πρὸς ἄλληλα παραδιδούς. Διὸ καί τῶν καθέκαστα βιβλίων τοὺς σκοποὺς τινὲς ἐπὶ τὸν κόσμον ἀναφέρειν ἠξίωσαν καὶ τὴν χρείαν αὐτῶν ἣν παρέχεται πρὸς τὴν τοῦ παντὸς θεωρίαν ἔγραψαν

Ἀστρονομία δέ ἐστι ἐπιστήμη περὶ ποσὸν καταγινομένη συνεχὲς, ἀεικίνητον, σφαιρικόν, εἴτοῦν ἐπιστήμη τῶν κάτ' οὐρανὸν κινουμένων, τῶν τε ἀπλανῶν καί τῶν πλανωμένων ἀστέρων, συλλογιστικαῖς ἀνάγκαις διά γεωμετρικῶν ἀρχῶν ἀπό τῆς τῶν φαινομένων ἐνεργείας τάς τε ποιότητας καὶ τὰς ποσότητας τῶν ἀστέρων ἐξευρίσκουσα. Σφαιρικὴ δὲ ὠνόμασται ἀπό τοῦ τιμιωτέρου καί μείζονος, ἤγουν τοῦ οὐρανίου σώματος. Ὅσα γὰρ αὐτῆς πάντα σχεδὸν περιέχει αὐτὸ καὶ δείκνυσι. Ἐπεὶ οὖν, ὡς ἀποδέδεικται, τὰ μαθήματα γένος ἔχουσι τὸ ποσόν, τούτου δὲ τὸ μὲν ἔστι συνεχές, τὸ δὲ διωρισμένον, καί τὸ μὲν διωρισμένον διαιρεῖται εἴς τε τὸ κάθ' αὐτὸ καί πρός τι ποσὸν καί ποιεῖ ἀριθμητικὴν καί μουσικήν, τὸ δὲ συνεχὲς εἴς τε τὸ ἀκίνητον καὶ τὸ ἀεικίνητον καί ποιεῖ γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν, διά τοῦτο τέσσαρά εἰσιν εἴδη καί οὔτε πλείω οὔτε ἐλάττω.

Ἐπεὶ δὲ, ὥς εἴρηται, ἡ φιλοσοφία γνῶσις τῶν ὄντων ἐστὶν ᾗ ὄντα εἰσίν, ἐζήτησαν οἱ φιλόσοφοι τίνα τρόπον ἄν γένοιντο τῶν ὄντων ἐπιστήμονες. Καί ἐπείπερ ἑώρων τὰ κατὰ μέρος γεννητὰ καὶ φθαρτὰ ὄντα καὶ ἄπειρα, ἡ δὲ ἐπιστήμη πεπερασμένων τε καί ἀϊδίων ἐστὶ γνῶσις—τὸ γὰρ γνωστὸν ὑπό τῆς γνώσεως ἀνάγκη περιλαμβάνεσθαι, τὸ δ' ἄπειρον ἀπερίληπτον — ἀνήγαγον ἑαυτοὺς ἀπό τῶν κατὰ μέρος ἐπὶ τὰ καθόλου οἷον: ἀπό τῶν κατὰ μέρος ἀνθρώπων ἐπὶ τὸν καθόλου ἄνθρωπον· οὐδέ γάρ προτίθενται ζητεῖν ὁπόσοι εἰσὶν ἐν κόσμῳ οἱ κατά μέρος ἄνθρωποι, ἀλλὰ τίς ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις. Ὅτι ζῶον, λέγω, θητόν, νοῦ καί ἐπιστήμης δεκτικόν. Ὁμοίως ἐπὶ τῶν ἵππων τὴν κοινότητα ὡρισάμενοι, ἵππος ἐστί, εἰπόντες, ζῶον τετράπουν χρεμετιστικόν. Ὡσαύτως ἐπὶ τῶν ἄλλων εἰδῶν, θεασάμενοι γοῦν πάλιν ταῦτα τὰ εἴδη ὡς εἰ καὶ πεπερασμένα ἐστὶ τῇ φύσει, ἀλλ' οὖν τῇ ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ ἀπερίληπτα διά τό ἄγνωστον, ἀνήγαγον ἑαυτοὺς ἐπὶ τινα κοινότητα, τὴν τοῦ ζώου περιεκτικὴν πάντων τῶν κατά μέρος. Ἅπαντα γὰρ ταῦτα καθό ζῶα οὐδὲν διαφέρουσι ἀλλήλων, οὐσία ἔμψυχος αἰσθητικὴ ὄντα. Ὁ οὖν ἐγνωτιὼς τὸν τοῦ ζῶου λόγον γινώστει πάντα τά ζῶα.

Πάλιν ἀπό τῆσδε τῆς συκῆς καί τῆσδε τῆς πλατάνου καί τῆσδε τῆς ἀμπέλου ἀνήγαγον ἑαυτούς ἐπί τι κοινὸν γένος, τὸ φυτόν, περιέχον τὰ κατὰ μέρος φυτά. Ἔσχον οὖν δύο κοινότητας, τήν τε τοῦ ζώου καί τοῦ φυτοῦ. Πάλιν οὖν τό ζῶον καὶ τὸ φυτὸν ἀνήγαγον εἰς τὸ ἔμψυχον, ὥσπερ αὖ τὰ μὴ μετέχοντα

ψυχῆς, οἷον λίθον, ξύλον καί τὰ παραπλήσια ἀνήγαγον ἐπί τι κοινὸν γένος, τό ἄψυχον. Καί πάλιν, ἀμφότερα τό τε ἔμψυχον καὶ ἄψυχον ἀνήγαγον ἐπί τι κοινὸν γένος, τὸ σῶμα. Καὶ αὖθις ἀπό ψυχῆς καὶ ἀγγέλου ἀνήγαγον ἑαυτούς (ἐπὶ) τὴν τοῦ ἀσωμάτου κοινότητα καί ἀμφότερα πάλιν, τό σῶμα καί τὸ ἀσώματον, ἐπί τι κοινὸν γένος, τὴν οὐσίαν, πρᾶγμα αὐθυπόστατον δηλοῦσαν.

Ἀλλ' ἐπειδὴ πάλιν ἐστί τινα πράγματα ἃ μὴ δύναται καθ' ἑαυτὰ ὑποστῆναι, ἀλλ' ἐν ἑτέροις τὸ εἶναι ἔχει, ἀνήγαγον καὶ ταῦτα ὑπό τι κοινὸν γένος, τὸ συμβεβηκός. ἅπαν γὰρ τὸν ὂν διαιρεῖται εἰς οὐσίαν καὶ εἰς συμβεβηκός.

Καὶ ἔστιν ἡ μέν οὐσία ὑποκείμενον, αἱ δὲ λοιπαὶ ἐννέα κατηγορίαι συμβεβηκότων ἐπέχουσι λόγον πρὸς τὴν οὐσίαν· Ἔσχον οὖν οἱ φιλόσοφοι τὰς δέκα ταύτας κατηγορίας ὡσάν τινας κοινότητας αἷς πάντα τὰ ὄντα ἐμπεριείληπται. Εἰσὶ δὲ αὗται: οὐσία, ποσόν, ποιόν, πρός τι, ποῦ, πότε, ἔχειν, κεῖσθαι, ποιεῖν, πάσχειν. Καθάπερ ἐποίησαν καὶ οἱ γραμματικαὶ βουλόμενοι τῇ ἀπειρίᾳ τῶν φωνῶν ἐπεξελθεῖν καὶ τὰ ὀκτὼ λεγόμενα παρ' αὐτοῖς μέρη τοῦ λόγου εὑρόντες, ὑφ' ἃ πᾶσαι αἱ κατά μέρος ἀνάγονται φωναί.

Ἴωμεν δὲ καὶ ἐπὶ τά ὀκτὼ κεφάλαια ἅπερ περὶ παντὸς φιλοσόφου βιβλίου ζητεῖται, ἄτινα εἰσίν: ὁ σκοπός. τὸ χρήσιμον, τὸ γνήσιον ἡ τάξις τῆς ἀναγνώσεως, ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς, ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις, ἡ ὑπό τι μέρος ἀναφορὰ καί ὁ διδασκαλικὸς τρόπος.

Ὁ μέν οὖν σκοπὸς ἐστὶ τῷ Πορφυρίῳ περὶ πέντε τινῶν εἰπεῖν, ἅπερ ἐν τοῖς οὖσιν ἅπασιν θεωροῦνται. Ἐστὶ δὲ ταῦτα: γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον καὶ συμβεβηκός. Χρήσιμον δὲ τὸ βιβλίον εἰς πᾶσαν τήν φιλοσοφίαν· διδάσκει γὰρ τὰ κάθ' ἑαυτὰ προσόντα τοῖς εἴδεσιν, ἅπερ ἐστὶν αἴτια τῆς αὐτῶν συστάσεως, ἐκ δὲ τῶν αἰτίων τῆς συστάσεως τὰς ἀποδείξεις λαμβάνομεν. Τό γνήσιον, καί οὐδεὶς ἀμβιβάλλει περί αὐτοῦ. Ὁμοίως καὶ ἡ τάξις τῆς ἀναγνώσεως δήλη ἐστί. Ἡ δὲ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς, πῶς εἰσαγωγὴ μόνον ἀπροσδιορίστως ἐπιγέγραπται ἄνευ τοῦ προσθῆναι φιλοσοφίαν, ἡ τοῦ πράγματος ἐστι ὑπεροχή. Τὰ γὰρ ὑπερέχοντα ἀορίστως σημαίνειν εἰώθαμεν, καθάπερ ἐπί τοῦ Ὁμήρου τό ποιητὴς καὶ ἐπὶ Δημοσθένους τὸ ῥήτωρ καί φιλόσοφος ἐπί Ἀριστοτέλους. Ἄλλως τε, ἐπείπερ ἡ φιλοσοφία ἐστὶ τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν, πῶς ἂν ἐπέγραψε μιᾶς τέχνης εἰσαγωγήν τῷ βιβλίῳ; Ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις, καί φανερόν ὅτι εἰς τρία ἐστίν. Ὑπό δὲ τὸ λογικὸν μέρος ἀνάγεται τῆς φιλοσοφίας, διδάσκει γὰρ τὰ εἰς τὰς ἀρχὰς τῆς ἀποδείξεως συντελοῦντα Ὁ γε μὴν διδασκαλικὸς τρόπος τετραχῶς λαμβάνεται. Ἡ γὰρ διαιρετικος ἔστιν ἢ ὁριστικὸς ἢ ἀποδεικτικὸς ἢ ἀναλυτικός. Διαιρετικῆς μὲν ἔργον ἐστὶν τὸ διαιρεῖν τὸ προταθέν γένος εὐτάκτως εἰς τὰς οἰκείας διαφοράς, οἷον τὸ ζῶον εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον, εἰς θνητὸν καὶ ἀθάνατον, καὶ μὴ λέγειν ὅτι τοῦ ζώου τὸ μέν ἐστιν ἄνθρωπος, τὸ δὲ ἵππος, τὸ δὲ ἄλλο ὅ,τι καί ἄλλο· ἐοίκασι γάρ. ὥς φησι Πλάτων, οἱ οὕτω ποιοῦντες τοῖς κακῶς τέμνουσι μαγείρος καὶ μὴ κατ' ἄρθρα διαιροῦσι τὰ ὄψα.

Ὁριστικῆς δὲ ἔργον ἐστὶ τὸ ὁρισμὸν οἰκείως ἑκάστῳ τῶν πραγμάτων ἀποδιδόναι. Οὕτω δὲ χρήσεται τῷ διαιρετικῷ πρώτῳ ὄντι, ἐπειδὴ καί χρῄζει αὐτοῦ· οἱ γὰρ ὁρισμοὶ ἐκ γένους εἰσὶν καί συστατικῶν διαφορῶν. Ἐκ γοῦν τοῦ διαιρεθέντος ἤδη γένους ὁ ὁριστικὸς ἐκλέγεται (πρὸς) τὸν ὁρισμόν, οἷον διαιρεθέντος τοῦ ἐμψύχου εἴς τε ζῶον καὶ φυτόν, καί τοῦ ζώου εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον, θνητὸν καὶ ἀθάνατον, ὁ ὁριστικός, βουλόμενος τὸν ἄνθρωπον ὁρίσθασθαι, ἐκλέγεται τὸ ζῶον λογικὸν θνητὸν.

Ἀποδεικτικῆς δὲ ἐστὶν ἔργον τὸ τὴν ἀπόδειξιν τῶν πραγμάτων ποιεῖσθαι ἐξ αὐτῆς ἰδίας αὐτῶν οὐσίας. Οὐ γὰρ ὥσπερ οἱ ῥήτορες ἐξ ἐνδόξων καί πιθανῶν τὰς πίστεις φέρουσιν, οὕτω καὶ ἡ ἀπόδειξις, ἀλλ' ὥσπερ ὁ Πλάτων

τὸν περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς λόγον ἀποδεῖξαι βουλόμενος, τῷ λόγῳ τῆς οὐσίας αὐτῆς ἐχρήσατο λέγων ὅτι ἡ ψυχὴ αὐτοκίνητος, τὸ αὐτοκίνητον ἀεικίνητον, τὸ ἀεικίνητον ἀθάνατον, ἡ ψυχὴ ἄρα ἀθάνατος, οὕτω χρὴ ποιεῖν καὶ τὸν ἀποδεικνύναι βουλόμενον. Αἱ γὰρ ὄντως ἀποδίξεις ἐκ τῶν ὁρισμῶν γίνονται καὶ οὐκ ἐκ τῶν ἔξωθεν οὐκ ἀναγκαίων παραπομένων. Ὥστε τρίτην τάξιν ἐπέχει ἡ ἀπόδειξις, εἴ γε τῷ ὁριστικῷ χρῆται, ὁ δὲ τῷ διαιρετικῷ.

Ἀναλυτικῆς δὲ ἔργον τὸ τὰ σύνθετα ἀναλύειν εἰς τὰ ἁπλᾶ ἐξ ὧν σύγκεινται, οἷον τὸ λόγον εἰς ὀνόματα καὶ ῥήματα καὶ ταῦτα εἰς συλλαβὰς καί ταῦτα εἰς τὰ στοιχεῖα, ὅπερ γραμματικοῦ. Οἱ δὲ φιλόσοφοι ἐπὶ τῶν πραγμάτων τόν ἄνθρωπον εἰς κεφαλὴν καὶ πόδας καὶ χεῖρας καὶ ταῦτα εἰς ὀστέα, σάρκα καὶ νεῦρα καί ταῦτα εἰς τά δ′ στοιχεῖα καὶ ταῦτα εἰς ὕλην καί εἶδος. Καὶ ἐπί τῶν συλλογισμῶν ἀναλύοντες αὐτοὺς εἰς τὰς προτάσεις καὶ ταύτας εἰς ὅρους. Παράδειγμα διαιρετικῆς διδασκαλίας. Τῶν ὄντων τὰ μέν εἰσιν αἰσθητά, τὰ δὲ νοητά. Καὶ πάλιν, τὸ ὂν διαιρεῖται εἰς οὐσίαν καὶ εἰς συμβεβηκός, καὶ τὸ χρῶμα εἰ τὸ λευκόν καὶ τό μέλαν. Παράδειγμα: Ἁρμονική ἐστι δύναμις καταληπτικὴ τῶν ἐν τοῖς ψόφοις περί τὸ ὀξὺ καὶ τὸ βαρὺ διαφορῶν. Παράδειγμα: Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μαθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως. Παράδειγμα ἀναλυτικῆς. Πρῶτον εἰπεῖν περὶ τί καὶ τίνος ἡ σκέψις, εἶτα διορίσαι τί ἐστι ἀπόφανσις καί τὰ ἑξῆς. Διαφέρει δὲ σύνθεσις ἀναλύσεως κατὰ μὲν τὸ ὑποκείμενον οὐδέν· ὥσπερ γὰρ τὸ ἄναντες πάντως ἐστὶ καὶ κάταντες, οὕτω καὶ ἡ ἀνάλυσις πάντως ἐστὶ καὶ σύνθεσις. Κατά δὲ τὴν σχέσιν διαφέρει· ὅτε μὲν γὰρ ἄνωθεν πρόεισιν καὶ ἐκ τῶν πρώτων ἀρχῶν ἐπὶ τὰ ἔσχατα, σύνθεσις ἐστιν· ὅταν δὲ ἐκ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὰς πρώτας ἀρχὰς ἀναβαίνει, ἀνάλυσις. Καὶ ὅτι ἡ μὲν σύνθεσις πρὸς τὸ σύνθετον τελευτᾶ, ἡ δὲ ἀνάλυσις πρὸς τὸ ἁπλοῦν, ὁ γὰρ ἀναλύων σύνθετον ἀναλύει, εἰ μὴ μέλλοι ταλαιπωρεῖσθαι εἰκῆ, ἁπλοῦν ἀναλύσαι σπεύδων.

DIHOTOMIA FRUMOS-SUBLIM ÎN ESTETICA SECOLULUI AL 18-LEA

DE
ION IANOȘI

Să nu-i uităm pe promotorii englezi ai ideilor revoluționare de dragul urmașilor lor mai străluciți din Franța ! Avertismentul lui Engels e binevenit și în raport cu istoria esteticii, care se mai întîmplă să nu acorde contribuțiilor engleze atenția cuvenită ; e binevenit cu deosebire în analiza conceptului de sublim, întemeiat pe plan filozofic — înaintea Germaniei — în Anglia secolului al 18-lea. Motivul întîietății e de ordin social : revoluția din 1648 a inaugurat epoca modernă și o gîndire corespunzătoare ei. Și chiar dacă, în comparație cu mai îndrăznețele viziuni franceze premergătoare revoluției din 1789—1793, ideologia postrevoluționară engleză s-a resimțit de pe urma știutelor compromisuri, noutatea ei calitativă o atestă fiecare domeniu în parte.

Postulăm deci indisolubila legătură dintre istorica răsturnare valorică de ansamblu și teoria modernă a sublimului. În acest sens, nu considerăm că interesul secolului al 18-lea englez pentru sublim ar putea fi privit ca o simplă prelungire a considerațiilor lui Longin. Atenția pentru pseudolonginianul *Peri Hypsous* a fost, ce-i drept, ieșită din comun în Anglia iluministă ; dar anticul tratat, precumpănitor stilistic și poetic, a fost reactualizat în vederea unei dezbateri filozofice și estetice, principial noi. Nu credem a comite vreo eroare susținînd că tocmai esteticienii englezi întemeiază viziunea larg-categorială asupra sublimului. Filiația respectivă de idei datează din Antichitate și a primit impulsuri esențiale în timpul Renașterii ; considerăm totuși decisiv aportul secolului al 18-lea în generalizarea categorială a sublimului, produsă într-un semnificativ context înnoitor, ca expresie majoră a acestor înnoiri.

Pentru a marca respectivele mutații structurale din sfera teoretică și artistică, am prefera termenul de *preromantism* aceluia de iluminism. Justificată în alte coordonate, noțiunea din urmă nu relevă opoziția, din ce în ce mai lămurită, față de preceptele clasicismului. Or, teoria modernă a sublimului nu poate fi izolată de patosul anti-clasic al timpurilor noi, ea reprezintă un reflex esențial tocmai al acestui patos, și privită din acest unghi, traducerea de către Boileau, în 1674, a tratatului atribuit lui Longin, am fi tentați s-o asemuim unui splendid gest de sinucidere.

Rev. filoz., 17, 2, p. 207—220, București, 1970

Arta poetică a lui Nicolas Boileau-Despréaux, apărută în același an cu amintita traducere, canonizează normele neoclasice. Recunoscînd ponderea însemnată a stilului „înalt", mai ales în evidențierea situațiilor tragice, raționalistul cartesian se ferește să-i atribuie o aceeași pondere calității estetice de fond. Termenul de sublim e de puține ori folosit (I, 27—28; I,101—102; III, 290; IV, 113), totdeauna pentru a sublinia rostul măsurii, limpezimii, bunului-simț, adică al unor valori cărora li se va opune în speță viitoarea teorie a sublimului. Expresiile favorite ale lui Boileau sînt „dulce", „simplu", „armonios", „delicat", „agreabil", „candoare", „puritate", „claritate", „finețe", „tandrețe", „grație", sau altele compuse, în care disarmonia e corectată prin armonie: „o dezordine frumoasă", „agreabila furoare", „o «teroare» dulce". El reclamă „sentimente nobile", neînsoțite însă de „mari strigăte", care să „placă" fără a „șoca", virtuți pe cît de „elevate" pe atît de „elegante".

Estetica engleză de orientare empirică, psihologică și fiziologică, puternic influențată de Locke, pendulează îndelung între gustul neoclasic și cel opus acestuia, se îndepărtează și se reapropie de preceptele lui Boileau; drumul acesta șerpuitor duce totuși *de la clasic la romantic*, dovadă că spre mijlocul secolului al 18-lea „sublimitatea a devenit aproape sinonim cu cea mai înaltă emoție posibilă ce ar putea fi atinsă" [1]. Boileau îi recomanda cu precădere pe Virgil și Racine; urmașii englezi invocă mai des *Psalmii*, cărțile lui Iov și Isaia decît operele antichității romane, iar clasicismului francez îi preferă pe Milton și pe Shakespeare!

Să enumerăm cîteva mărturii răzlețe, care au darul să lumineze tipicitatea celui mai important tratat de epocă despre sublim. Ideea naturii infinite — măreția cerului, oceanelor și munților — o prevestește Thomas Burnet, în al său *Sacred Theory of Earth* (1681). John Dennis descrie și critică viziunea lui Longin în *The Ground of Criticism in Poetry* (1704); el relevă „entuziasmul", „elevația", „pateticul", „frica entuziastică", „Puterea Infinită", și derivă „sublimitatea cea mai mare" din „ideile religioase" (*E.*[2], 124). Preocupat de sublimul naturii în *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), Shaftesbury consideră că printre stiluri și maniere poetice „cel mai ușor atins și cel mai de timpuriu practicat a fost miraculosul, pomposul, sau ceea ce numim noi în general sublimul" (*E.*, 190), și își exemplifică opinia — prevestindu-l pe Hegel — prin psihologia copiilor, enormele figuri indice și poemele prehomerice. În celebrele sale *Pleasures of the Imagination* (1712), scrise pentru *Spectator*, Joseph Addison dezbate „măreția", „grandoarea", „vastitatea", „imensitatea", pe care le vede mai accentuate în natură decît în artă, evidențiate totuși de operele arhitecturii, sculpturii („gusto grande" al italienilor) și poeziei; el laudă „imensitatea și magnificența naturii", „circuitul întregii creații, întreaga creație însăși" (*E.*, 72), cerul și pămîntul, stelele și planetele, oceanul, fluviile, pădurile, stîncile, speciile animale și specia umană, cea care resimte „deliciul în aprehensiunea a ceea ce este măreț sau nelimitat" (*E.*, 49). „Frumusețea în scris poate fi considerată de două feluri: fie elegantă, fie sublimă" (*E.*, 239), afirmă Joseph Trapp în *Lectures on*

---

[1] Walter Jackson Bate, *From Classic to Romantic, Premises of Taste in Eighteenth-Century England*, New York, Harper Brothers, 1961, p. 154.

[2] *E.* = Scott Elledge, *Eighteenth-Century Critical Essays*, Cornell University Press, 1961.

Poetry, reluînd o serie dintre observaţiile lui Longin. Alexander Pope prezintă, în prefaţa sa din 1715 despre *Iliada* şi în postfaţa din 1725 la *Odiseea*, sublimitatea sentimentelor lui Homer; ulterior, tocmai într-o alocuţiune consacrată lui Pope, Joseph Warton va considera că „sublimul şi pateticul sînt cei doi nervi vitali ai oricărei poezii adevărate" (*E.*, 719). John Husbands analizează sublimul stilului biblic în 1731; Robert Lowth se ocupă în 1753 „de sublimul în general şi de sublimitatea expresiei în particular", în textele sacre ebraice; Hugh Blair afirmă în 1763 că „cele două mari caracteristici ale poeziei lui Ossian sînt delicateţea şi sublimitatea" (*E.*, 859); Henry Mackenzie descifrează (1786) în creaţia lui Shakespeare „sublimitatea spaimelor sale" (*E.*, 974). Aceeaşi problematică este centrală în alte multe lucrări, precum: *Essay on the sublime* al lui John Baillie, publicat postum în 1747; *Elements of Criticism* de Henry Home (1762), carte surprinzător de apropiată de a lui Kant, ca şi eseul lui Addison, acesta din urmă îndeosebi în privinţa ideilor şi a exemplelor privind sublimul; *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785) de Thomas Reid; *Essays on the Nature and Principles of Taste* (1790) de Archibald Alison („Despre natura emoţiilor privind sublimitatea şi frumosul", „Despre sublimitatea şi frumosul lumii materiale" sînt două titluri de eseu); *Three Essays* (1792) de William Gilpin, evidenţiind legătura strînsă a sublimului cu frumuseţea în obiectele picturale; *Analytical Inquiry into the Principles of Taste* (1805) de Payne Knight, incluzînd o severă critică a lui Burke şi o analiză a sublimului pe baza conceptului de energie... Se dovedeşte, aşadar, că pe parcursul secolului al 18-lea „sublimul" „s-a dezvoltat tot mai mult într-un cadru atotcuprinzător pentru elementele din artă pe care cartesiana estetică fie că le-a suprimat fie că nu le-a luat în seamă"[3].

Concluzia aceasta o atestă şi cartea tînărului Edmund Burke, publicată în 1757, *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* — moment central şi convergent al tendinţelor preromantice din estetica engleză a timpului, sinteză a atîtor judecăţi originale asupra sublimului. Adept al metodelor psiho-fiziologice, Burke îşi propune să surprindă atît motivaţia obiectuală, „fenomenală" a afectelor, cît şi mecanismul intrinsec, asociaţional, al acestora, la nivel senzorial, de „gust" şi propriu-zis estetic. Studiul său descrie, în cele cinci părţi ale lui, formele antinomice ale plăcerii (I), generatoare de sublim (II) şi frumos (III) — emoţii adînc înrădăcinate în sistemul nervos uman (IV) şi corelate semnalizărilor lingvistice (V).

Din postulatul unei dedublări psihologice, Burke deduce două calităţi estetice opuse. El distinge „plăcerea" şi „deliciul", „plăcerea pozitivă" şi cea „relativă", obţinută prin „îndepărtarea durerii"; sursa frumosului o vede în plăcerea bucuriei, pe cea a sublimului — în plăcerea suferinţei, una dintre pasiunile cele mai viguroase, ţinînd de „autoconservarea" omului. Sublimul ar presupune ideea fricii şi a pericolului, teribilă şi terifiantă, mai puternică decît a plăcerii nemijlocite.

Aceste premise sufleteşti Burke le dezvoltă într-o amplă dihotomie estetică, temei al multor opoziţii viitoare. Detaşîndu-se net de unele

[3] Samuel H. Monk, *The Sublime, A Study of Critical Theories in XVIII-Century England*, Ann Arbor, 1960, p. 233.

precepte clasiciste, el nu recunoaște cauza frumosului nici în proporționalitatea părților întregului, nici în utilitate și nici în perfecțiune; el prelungește, dimpotrivă, alte asemenea precepte atunci cînd obiectele frumoase le consideră de obicei mici, calme, clare, grațioase, elegante, fine, dulci, delicate, suple, fragile. „Pentru că obiectele sublime sînt vaste în dimensiunile lor, cele frumoase sînt comparativ mici: frumusețea ar trebui să fie netedă și lucioasă; mărețul — aspru și neîngrijit: frumosul ar trebui să se teamă de linia dreaptă, și încă derivată în intensitate; mărețul iubește în multe cazuri linia dreaptă, și cînd o deviază, face deseori o deviație puternică: frumosul n-ar trebui să fie obscur; mărețul — trebuie să fie întunecat: frumusețea trebuie să fie ușoară și delicată; mărețul trebuie să fie solid, și chiar masiv" (*B.* [4], 137—138).

Aceste opoziții concluzive Burke le întemeiază multilater al, dar — fapt demn de reținut — cu o vădită predilecție pentru laturile lor sublime. Natura „mare și sublimă" provoacă „admirație", „venerație", „respect" și, mai presus de ele, o specifică „uimire". De dimensiuni impunătoare sau nu, sublimul este teribil, de aceea al său „principiu cîrmuitor" rămîne tema (*B.*, 64). Dar pentru a obține un efect terifiant, „obscuritatea pare a fi în general necesară" (65); templele păgîne au fost sumbre, în descrierea de către Milton a Morții „totul este întunecat, neclar, nelămurit, teribil și sublim în cel mai înalt grad" (66). Claritatea poate fi un dușman al „entuziasmului", ea ne domină mai puțin pasiunile decît obscuritatea, dovadă ideile despre „eternitate și infinit", cutremurătoare deși de nepriceput (68).

Dacă teoria entuziasmului obscur ne trimite departe, pînă la Nietzsche, paralela dintre pictură și poezie, prin care ea se ilustrează, o vom reîntîlni, mai aproape, la Lessing. Pictura îi apare și lui Burke drept arta prin excelență frumoasă, prea puțin aptă pentru a reda situații teribile și riscînd în asemenea tentative rezolvări grotești sau de-a dreptul caraghioase. „Poezia exercită, cu întreaga ei obscuritate, o dominație mult mai generală și mai puternică asupra pasiunilor..." (*B.*, 68). Portretul lui Satan, tot la Milton presupune „imagini mari și neclare", ca și deschiderea *Cărții lui Iov* către infinit. Măreția înseamnă absența unor hotare precise, indeterminare, ilimitare — „o idee clară este prin urmare o altă denumire pentru o idee mică" (70).

Vigoarea, frica și durerea se intercondiționează, „forța își derivă întreaga ei sublimitate din spaima de care este îndeobște însoțită" (*B.*, 72). Burke exemplifică sublimul înțeles ca „modificare a forței" prin comparații, naive dar lămuritoare, din regnul animal. Boul este mare și nesublim, taurul — sublim pentru că e distrugător; calul, animal domestic și folositor, nu poate fi sublim, spre deosebire de leu, tigru, panteră; cîinele e iubit dar disprețuit totodată; lupul impune și sperie, ca exprimînd „forța *naturală*" (75). Ne temem de puterea lumească, cu atît mai mult de cea divină, receptată pozitiv (frumos) pe o cale abstract-rațională, în schimb, afectiv, cu „un amestec de spaimă salutară" (sublimă) (78).

Burke descrie apoi speciile ideii de forță, care produc frică. Mai întîi, el consideră mari „toate privațiunile *generale*", „*vacuitatea, întuneri-*

[4] *B.* = *An Essay on the Sublime and Beautiful* by Edmund Burke, Cassell & Company, 1887.

cul, singurătatea, tăcerea" (*B.*, 79), evocate de Virgil la intrarea în Infern. Apoi o altă cauză a sublimului ar fi „vastitatea", „mărimea dimensiunilor", extensiunea în lungime, înălțare și adîncime, impresionînd din ce în ce în ordinea citată : „înălțimea este mai puțin măreață decît adîncimea" (80), planul perpendicular e mai sublim decît cel înclinat, o suprafață aspră și întreruptă impresionează mai puternic decît una netedă și continuă. Preferințele acestea vor fi reeditate de către estetica romantismului, ca și convingerea, explicit modernă, potrivit căreia „după cum este sublimă mărimea extremă a dimensiunii, tot așa ultima extremă a micimii este în oarecare măsură sublimă de asemenea" (81)

Ideea infinitului, obținută fie prin adițiune, fie prin diviziune, este deci una dintre sursele majore ale sublimului. Sigur că obiectele doar „par a fi infinite", o iluzie pe care omul și-o poate crea și prin repetiție, dar, cu toate că numai aparent, infinitul trezește „acel gen de spaimă delicioasă, care este efectul cel mai adevărat și proba cea mai autentică a sublimului" (*B.*, 81). Infinitul e sugerat și de nedeterminatul greu de promisiuni, ca primăvara, tinerețea sau schițele artistice. Temeiuri ale „infinitului artificial" sînt „*succesiunea*" și „*uniformitatea* părților" (83), în obiectele rotunde, sferice sau în monotonia unor străvechi edificii. Mărimea clădirilor se cuvine susținută însă prin intenții esențiale, „proiectele vaste doar prin dimensiunile lor sînt totdeauna semnul unei imaginații comune și nedezvoltate" (85).

Alte surse ale sublimului sînt „*dificultatea*", impresia enormei munci efectuate, și „*magnificența*" (*B.*, 86), de pildă a cerului înalt, măreț datorită unei totalități stelare dezordonate și de necuprins. „Dezordinea aparentă amplifică măreția, deoarece aparența grijii este în cea mai mare măsură contrară ideii noastre de magnificiență" (87). Opinia aceasta, din nou violent opusă ordonărilor clasiciste, Burke o exemplifică prin „descrierile poeților și oratorilor", bogate, aluzive, orbitoare, aparent incoerente, precum imaginea armatei regale în drama shakespeareană *Henri IV*...

Împletirea extremelor produce efecte puternice, ca orbitoarea lumină a fulgerului ori a soarelui, sau orice trecere rapidă din întuneric în lumină și invers. Comparativ cu lumina, întunericul declanșează stări sublime superioare (motiv pentru care autorul reia ulterior discuția despre urmările psihice ale negrului și întunecatului, alături de ale „simplității perfecte", „uniformității absolute"), dar asemenea stări rezultă cu deosebire din suprapunerea violentă a componentelor întunecate și luminoase — „și acesta nu e singurul exemplu în care extremele opuse operează în egală măsură în favoarea sublimului, care are oroare de mediocritate în orice lucru" (*B.*, 90).

Opțiunile lui Burke sînt semnificative și în privința culorilor, sunetelor, mirosurilor. Un cer înorat e mai sublim decît unul albastru, coloritul vioi, vesel (alb, verde, galben, albastru, roșu deschis, violet) nu este atît de puternic precum cel melancolic, sumbru (negru, cafeniu, intens purpuriu). Sunetele puternice, ca ale tunetului sau căderilor de apă, nu sînt nici fine și nici plăcute, dar ele impresionează, ca și tumultul unei mari mase de oameni. Orice început sau sfîrșit năprasnic ne cutremură, ca dangătul puternic al unui clopot într-o noapte liniștită, sau o neașteptată lovitură de tun. „Intermitența" — sunetul slab în timpul liniștei totale, sau pîlpîi-

rea de lumină într-o noapte întunecoasă — poate produce groază și ea. Urletele animalelor au același efect, și pînă și mirosul putred sau gustul amar acționează — dacă nu devin „odioase" — în același sens.

Sublime ar fi deci senzațiile violente. Exemplele unei atare violentări a simțirii îl readuc pe estetician la ideea durerii fizice, fricii, groazei, și a „autoconservării" în raport cu ele ; emoția sublimă izvorăște din chin și nenorocire, iar plăcerea ei — deși dintre cele mai puternice — nu are „o cauză pozitivă" (*B.*, 97). Burke nu se sfiește să-și desăvîrșească antinomiile : sublimul e altceva decît frumosul, sublimul e opus frumosului, sublimul se învecinează cu urîtul (deși nu se reduce la el) ; „îmi imaginez de asemenea urîtul ca putînd fi destul de conform cu ideea de sublim" (131).

Să conchidem. Sublimul își cucerește, în sistematizările esteticii engleze ale secolului al 18-lea și, în mod deosebit, ale lui Edmund Burke, un drept de cetate egal și superior frumosului. Derivat din frumos, sublimul tinde să-și depășească aliatul devenit adversar, își caută sprijin în chiar urîțenie, anume într-o urîțenie aparentă, care nu este decît fața inedită și anterior nerecunoscută a frumuseții. Argumentul suprem al acestei revoluții valorice rămîne natura, arta invocîndu-se doar în chip ajutător, și nu întîmplător tocmai în manifestările ei (hegelian vorbind) „prime" și „ultime", arhitecturale și poetice, situate la cele două extreme ale frumuseții plastice și clasice. Gustul manifest pentru măreția naturală și artistică, adesea informă, dezlănțuită și înfricoșătoare, prevestește grozavele aventuri ale romantismului german.

★

La capătul „expunerii judecăților estetice reflexive", înainte de a trece la „deducțiunea judecăților estetice pure", Kant își încheie *Analitica sublimului*, a doua carte a celebrului său tratat, comparîndu-și concepția de tip filozofic cu aceea psihologic-fiziologică a lui Burke, bogată în observații, dar înrobită emoțiilor. „Expunerea transcendentală", întemeiată pe principiile *a priori* ale gustului își propune tocmai să depășească „expunerea empirică a judecăților estetice", „cum au dat-o un *Burke* și mulți bărbați pătrunzători între noi..." (*K.*[5], 157—159).

Dornici de a ne apropia mai repede de momentul de răscruce, cu adevărat epocal, care este *Kritik der Urteilskraft* (1790), dintre lucrările numiților „bărbați pătrunzători", înscrise în filiația germană iluminist-empirică, ne vom limita doar la studiul lui Moses Mendelssohn, *Über das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften* (1761) și la acela datorat însuși tînărului Immanuel Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764).

Cît privește considerațiile celui dintîi, vom observa proveniența lor mărturisit longiniană, și îmbogățirile operate în spiritul acestui tumultuos mijloc de veac, apropiate de ale preromanticilor englezi. Filozoful, teologul și esteticianul Moses Mendelssohn este și el intens preocupat de reprezentările spirituale mari (prin dimensiune), viguroase (prin forță) și sublime (prin perfecțiune), obiectele „nemăsurate", ce ne „înfioară", „asemănător unei amețeli", printr-un efect „seducător" dar și „apăsător", care nu mai pot fi numite deci „sensibil frumoase" și prezintă „pentru

[5] *K.* = Immanuel Kant, *Critica puterii de judecare*, București, 1940.

spiritele bine crescute, obișnuite cu ordinea și simetria, ceva advers" (*M.*[6], 146). Explicit postulată cu acest prilej, în continuare dihotomia va fi doar subînțeleasă, elucidîndu-i-se latura indicată în titlul eseului.

Mendelssohn deosebește mărimea extensivă, întinsă, dilatată, nemărginită, sensibil nemăsurabilă, obținută adesea prin „uniformitatea repetiției", „repetarea monotonă", și provocînd „un fior plăcut" (*M.*, 147—148) de „mărimea intensivă", de „puternic", de sublimul propriu-zis „care după gradul perfecțiunii sale este sau pare a fi de nemăsurat" (150) — variante, denumite în limbajul kantian, „matematică" și „dinamică". Mărimea și măreția sînt trepte neidentice dar înrudite ale „perfecțiunii sensibile", stimulînd „admirația", iar artiștii obișnuiesc să pregătească pe cea din urmă prin cea dintîi, „pentru că marele este pentru exterior exact ceea ce este sublimul pentru interior" (154). Mendelssohn mai distinge apoi sublimitatea obiectivă, a chiar obiectelor înfățișate („modalitățile cele mai distinse de admirație care pot izvorî din însuși obiectul..." — 160) de măreția subiectivă, țîșnită din starea sufletească a artistului. Prima nu se reduce la pompă și găteli exterioare, ci rezultă din perfecțiunea corpurilor, sufletelor, pasiunilor sau caracterelor reproduse, a personajelor gîndind și acționînd măreț în chip firesc și dezinteresat; o formă a ei superioară este „eroicul", „sufletul eroic" din tragediile antice, shakespeareane sau contemporane, care fac omul „să amețească dintr-o dată de spaimă, remușcare, mînie și disperare..." (173). A doua specie a sublimului rămîne atributul talentului excepțional, capabil — din nou Shakespeare, mai presus de toți — de a înnobila, prin alese idei și expresii, situațiile cele mai comune. Arta îmbină de obicei sublimul subiectiv cu cel obiectiv, dar iluminismul, nesubjugat încă de construcțiile idealiste, își mărturisește preferința pentru măreția obiectelor înseși. El este neunilateral, întrucît surprinde corelațiile sublimului cu „gluma", cu tragicul și, prin el, cu „naivul" (203—204). Naivitatea presupune o „simplitate" adîncă, nicidecum superficială sau afectată, în care „obiectul desemnat" e mai mare și mai important decît „semnul", și în care mirarea noastră e declanșată de suprapunerea semnului exterior, simplu, sever, neîmpodobit, cu lăuntricul esențial (220). Perfecțiunea sublimă, din subtext, e slujită uneori de „rîs", la rîndu-i compatibil cu „fiorul"; în lipsa vreunui pericol, „naivul este doar ridicol", deci nesublim, în prezența nenorocirii „naivul este tragic", sublim în cel mai înalt grad (222—223). În orice caz, va trebui să reținem apropierea dintre „sublim și naiv în științele frumoase", de esență clasicistă, ca un posibil corectiv al viitoarei relații antitetice, preconizate de romantici. . .

Predate la 8 octombrie 1763 decanului Facultății de filozofie a Universității din Königsberg, și publicate la 1 februarie 1764, „observațiile" lui Kant „despre simțul frumosului și sublimului" rămîn o importantă, deși oarecum rigidă și pe alocuri în sens propriu naivă, mărturie a interesului spiritualității germane pentru dedublări. Cele patru capitole urmăresc, într-o succesiune riguroasă, aspectele aceleiași dihotomii: „diferitele obiecte" ale simțului frumos și sublim, respectivele „însușiri" „la om în genere", în „raporturile celor două sexe" și în „caracterele naționale". „Sublimul *impresionează*, frumosul *încîntă*" (*I*[7]., 213). Celor două simțuri

[6] *M.* = Moses Mendelssohn, *Philosophische Schriften*, Zweiter Band, Troppau, 1785.
[7] *I.* = Immanuel Kant, *Frühschriften*, Berlin, Zweiter Band, Akademie-Verlag, 1961.

superioare le corespund realități opuse : ziua e frumoasă, noaptea — sublimă, după cum sublime sînt multe obiecte splendide, nobile sau înfricoșătoare, precum munții înzăpeziți, furtuna dezlănțuită, descrierea Infernului la Milton, piramidele egiptene, catedrala Sf. Petru, pustiurile nemărginite străbătute de înspăimîntătoare umbre, înălțimile în fața cărora ne mirăm și prăpastiile care ne îngrozesc. Sublimul trebuie să fie „mare" și „simplu", frumosul poate fi „mic" și „împodobit" (214).

Aceste premise — evident, de inspirație engleză — sînt succesiv concretizate. „Rațiunea" e sublimă, „inteligența" e frumoasă ; „stimăm" ființele sublime, le „iubim" pe cele frumoase ; „prietenia" e sublimă, „dragostea" — frumoasă ; „tinerețea" înseamnă frumusețe, „bătrînețea" — sublimitate ; „comedia" se adresează cu precădere simțului frumosului, „tragedia", în schimb — celui sublim. Fiecare calitate polară poate prin exagerare degenera în propria-i grimasă. Cînd e doar exterioară, frumusețea devine ridicolă ; sublimitatea monotonă obosește. Sublimul presupune „demnitatea", el întregește esteticul printr-o superioară moralitate.

Temperamentele ilustrează preferințe similare : *melancolicul* e dominat de simțul sublimului, *sanguinicul* alege veselia, viața frumoasă lipsită de principii profunde, *colericul* optează pentru sublimitatea aparenței, pentru splendoare, magnificență, *flegmaticul* e străin ambelor calități. Dintre ei, cu deosebire elogiat e melancolicul, cel preocupat de esențe, nu de forme schimbătoare, omul statornic, nesupus modei, fidel principiilor, subordonînd simțurile rațiunii, apărător al adevărului, prieten sigur, judecător imparțial, convins că tăcerea îi este superioară elocinței, ființă exemplară, pîndit totuși de pericolul de a deveni, prin exacerbare, întunecat, exaltat, fantast.

Sexul *frumos* și sexul *nobil*, inteligența *frumoasă* și cea *adîncă* confirmă noi dedublări : femeia e frumoasă, bărbatul e sublim, imperiul ei rămîne sentimentul, domeniul lui preferat — ideea și virtutea. În sfîrșit, „după părerea mea, între popoarele continentului nostru, prin simțul *frumosului* se evidențiază, mai mult decît toți ceilalți, *italienii* și *francezii*, iar prin simțul *sublimului* — *germanii*, *englezii* și *spaniolii*" (*I.*, 252). Germanul nu-l poate concura pe francez în simțul frumosului ; geniul italian s-a impus prin muzică, pictură, sculptură, arhitectură, cel englez, prin excelență sublim (superior, sub acest raport, și germanilor) a făurit tragedii și poeme profund filozofice. Răsăritul e desconsiderat, primitivilor americani li se recunoaște, în schimb, simțul sublim. Arta greco-romană s-a exersat cu măiestrie în ambele direcții și doar imperiul roman tîrziu a degradat frumusețea într-o exterioritate neînsufletită. . .

Evocarea preocupărilor estetice ale lui Kant din faza „precritică" ni s-a părut utilă nu doar pentru a proba continuitatea ideilor despre sublim din secolul al 18-lea, ci și în vederea lămuririi unei situații contradictorii și controversate din chiar *Critica puterii de judecare*. Parcurgînd prima parte, estetică, a tratatului, cititorul atent nu va putea să nu remarce ambiguitatea locului și rolului atribuit sublimului : pe de o parte, „analitica frumosului" și „analitica sublimului" sînt două cărți independente și corelate, de o valoare aparent egală ; pe de altă parte, cele patru momente ale judecăților de gust, incluse în analitica frumosului, și mai ales secțiunile ulterioare ambelor analitici, „deducțiunea judecăților estetice pure" și „dialectica puterii de judecare estetică", explică de fapt întreaga

sferă a facultăţilor estetice prin conceptul frumosului. Trebuie să ne întrebăm, cu alte cuvinte, dacă alături de explicita coordonare a frumosului şi sublimului, în termenii situaţiei dihotomice din lucrarea de tinereţe, nu se caută acum centrarea întregii discuţii pe o singură categorie, frumosul, implicit şi mărturisit supraordonatoare ? !

Victor Basch, cunoscutul comentator al tratatului, exclude o atare ipoteză. Sublimul, susţine el, „Kant l-a coordonat pur şi simplu frumosului, în loc să i-l subordoneze, cum a făcut-o majoritatea celorlalţi esteticieni" ; Kant nu a privit sublimul ca „modificare" a frumosului (sau a „esteticului"), „nu a examinat natura adevărată a relaţiilor frumosului nici cu comicul, nici cu graţiosul, nici măcar cu sublimul"[8], ci s-a mulţumit să situeze sublimul *alături* de frumos, ca fiind la fel de importante şi opuse unul celuilalt. Comentatorul are dreptate pînă la un punct, dar reproşîndu-i în continuare lui Kant o inconsecvenţă, îşi trădează o proprie inconsecvenţă : alături de alte distincţii dintre sublim şi frumos, pe care le recunoaşte subtile, el respinge polarizările potrivit criteriilor subiectiv-obiectiv, „raţiune"-„inteligenţă", dependent-independent de moralitate — în temeiul demonstraţiei celorlalte secţiuni, pledînd pentru caracterul subiectiv, „raţional" şi corelat virtuţii al frumosului !

Contradicţia este reală, dar oare atît de mecanică ? ! Să fi uitat pur şi simplu Kant cele afirmate cu alte prilejuri sau, dimpotrivă, să fi intuit accepţiuni diverse şi inverse ale frumuseţii însăşi ? ! Ştim doar că el a deosebit frumuseţea „liberă" de cea „aderentă", frumuseţile libere ale naturii, după simpla formă, de cele condiţionate de conceptul unui scop anumit. Este chiar atît de nejustificată presupunerea că ar fi tatonat şi distingerea frumuseţii particulare, şi ca atare coordonate sublimului, de a frumuseţii generale, căreia să-i poată fi — ulterior — subordonat sublimul ? ! Doar este limpede neconcordanţa între postularea frumosului ca plăcînd „fără concept", „fără nici un interes", „fără reprezentarea unui scop" şi consideraţiile finale „despre frumuseţea ca simbol al moralităţii". Oare această neconcordanţă este strict mecanică, sau priveşte două accepţiuni ale frumosului, una particulară, opusă sublimului, şi alta generală, în care am putea include şi sublimul ? ! Paginile ultime, sintetizatoare, reafirmă, ce-i drept, natura nemijlocită, liberă şi dezinteresată a frumosului, dar ele subliniază totodată cu tărie că „frumosul este simbolul binelui moral şi numai în această privinţă /.../ frumosul place", ele vorbesc de „conştiinţa unei anumite înnobilări şi înălţări deasupra simplei receptivităţi" şi suprapun „principiul libertăţii" cu „suprasensibilul" (*K.*, 235—236) — idei, care deşi se referă la frumos, i se potrivesc întru totul şi sublimului, aşa cum a fost anterior explicitat. Nu dorim să forţăm nota, ci doar să remarcăm căutarea unui drum spre un frumos compatibil cu sublimul ; esenţială şi mai explicită rămîne — cu deosebire în „analitici" — opoziţia celor două concepte particulare, ca o prelungire a dihotomiilor ştiute, care ele ne interesează mai mult, şi asupra cărora ne vom îndrepta atenţia.

Analitica sublimului (§§ 23—29) se deschide cu „trecerea de la facultatea de judecare a frumosului la cea a sublimului", postulînd cîteva criterii de comparaţie, detaliate şi completate în continuare ; dihotomia

[8] Victor Basch, *Essai critique sur l'Esthétique de Kant*, Paris, 1896, pp. 552 — 553.

de ansamblu — adevărat fir călăuzitor al cărții a doua — se subdivide astfel într-un șir întreg de dihotomii locale, urmărite cu un remarcabil simț dialectic, și pe care vom încerca să le grupăm cît mai precis și mai sistematic cu putință.

Particularizări ale unor judecăți comune — de reflexiune, universal valabile și întemeiate pe sentimentul subiectiv al plăcerii —, frumosul și sublimul se disting și se opun totuși sub multiple aspecte. Judecata de gust asupra frumosului naturii privește „forma obiectului", anume o formă distinctă, determinată, mărginită; sublimul, dimpotrivă, este „lipsit de formă sau deformat", și mijlocește reprezentarea „nemărginirii", chiar dacă a unei nemărginiri totalizate prin cugetare. Frumosul e închis, limitat, sublimul — deschis, nelimitat, „imens", „colosal", „infinit". Trecerea se produce de la „aprehensiune" la „comprehensiunea" care „depășește facultatea puterii de imaginație", astfel încît frumosul e încă reprezentarea unui concept nedeterminat al „intelectului" (*Verstandesbegriff*), iar sublimul a devenit un concept nedeterminat al „rațiunii" (*Vernunftbegriff*); de fapt doar primul se acordă cu „concepte", pe cîtă vreme al doilea presupune „idei". În cazul dintîi, plăcerea e „directă", „simplă", „sensibilă", „jucăușă", „calitativă", „pozitivă", în al doilea caz ea se dezvăluie ca fiind „indirectă", „complexă", „suprasensibilă", „serioasă", „cantitativă", negativă", o plăcere mijlocită de neplăcere, o potrivire presupunînd nepotrivirea, un acord bazat pe conflict, o bucurie rezultată din înfrîngerea tristeții, fricii, scîrbei. Frumosul e „obiectiv", „liniștit", „telic" (*zweckmässig*), sublimul — „subiectiv", „mișcat", „antitelic" (*zweckwidrig*). Efectul ultimului va semăna, în final, cu al primului, obținut însă pe o cale inversă: telicul — prin (și din) antitelic, sensibilul — din suprasensibil, ordinea — din dezordine, calmul — prin zbucium, puterea de imaginație — prin „transcendent", veselia — prin groază, tăria — prin neputință, atrăgătorul — prin respingător, „gustul" — prin „sentiment", vioiciunea — prin „ideile rațiunii", iubirea — prin prețuire, „jocul" — prin „activitate", frumusețea — prin bine, starea normală, calmă, echilibrată — prin „nebunie" (*Wahnsinn*, deosebită de *Wahnwitz*, „aiureala" total dezordonată, înăbușitoare, zdruncinătoare). Frumosul urmărește stratul ce se dezvăluie simțurilor, sublimul pătrunde pînă la acel „substrat" (se poate înălța pînă la acel suprastrat) pe care doar rațiunea îl poate pricepe; unul e „comunicare" prin excelență, celălalt poate fi și formă de „izolare", asocial-socială (vezi melancolia sau mizantropia bătrînilor, „tristețea interesantă" ca variantă a mulțumirii și împlinirii, simpatia izvorîtă dintr-o nobilă antipatie).

Toate definițiile sublimului decurg din atare contradicții, din inversarea în sine a determinărilor, din înfrățirea prin opoziție cu frumosul. „Sublim numim ceea ce este *absolut mare*" (*K.*, 127), lucrul „*în comparație cu care celelalte sînt mici*" (129), „*ceea ce chiar numai pentru a se putea gîndi dovedește o facultate a minții ce întrece orice măsură a simțurilor*" (130), o „forță ce nu are putere asupra noastră" (140), lucrul „*a cărui reprezentare determină mintea să cugete că natura e insuficientă pentru a exprima idei*" (148), „o superioritate asupra naturii în noi înșine, deci și asupra naturii în afară de noi" (149), „o putere a minții de a trece, cu ajutorul principiilor morale, peste anumite piedici ale sensibilității..." (152).

Kant împarte sublimul în „matematic", extensiv, judecat după mărime, și „dinamic", intensiv, considerat după forță, respectiv după puterea noastră de rezistență la puterea naturală, generatoare de neputință ; printre manifestările din urmă, el include formele eroice ale sublimului, individuale și civice, ca și „devotamentul către divinitate", înălțarea sacră deasupra fricii, prin care „religia" se desprinde de „superstiția" înjositoare, fatal înrobită spaimelor. Dincolo de această clasificare, pe care numeroși esteticieni au considerat-o derizorie, demonstrînd cum și extensivul sfîrșește prin a fi intensiv, deci reductibil la unica variantă, dinamică, a sublimității — am dori să aflăm, dacă teoreticianul a introdus în relația frumos-sublim o gradualitate valorică, o ierarhizare de perfecțiune ?!

Într-un sens, răspunsul nu poate fi decît afirmativ. „Infinitul intuiției suprasensibile" ni se dezvăluie drept neîndoielnic superior „idealului frumuseții", care este „*ideea normală* estetică", „mărimea mijlocie", „un tip mijlociu", „corect", „exact" (§ 17), deci apropiat din nou de norma clasică ! La un moment dat, Kant stabilește, în raport cu „sentimentul plăcerii", patru ipostaze ale obiectului, evident gradate, de „agreabil", „frumos", „sublim" și „bun" (*K.*, 146). E prefigurată aici treptata depășire hegeliană a concreteții prin abstractul-sensibil, sublimul fiind „*relația* în care sensibilul în reprezentarea naturii e considerat potrivit pentru o întrebuințare suprasensibilă" (147), adică nu atît o plăcere nemijlocită, cît o „*activitate* supusă unor legi" (149), declanșatoare de „mirare" (*Verwunderung*) și „admirare" (*Bewunderung*), de efectul însoțitor al ideii morale care este „entuziasmul" (152 — 153). Sublimul are, așadar, un statut ambiguu și intermediar între „natură" și „cultură", între esteticul propriu-zis și etic : încă sensibil, el a devenit totodată și abstract, o reprezentare a legii morale, deși deocamdată „negativă".

Superioritatea trecerii spre „rațiunea practică" este însă o neîndoielnică *inferioritate* din punctul de vedere al „puterii de judecare". Sublimul este mai etic dar mai puțin estetic decît frumosul, el se situează în cadrul și în afara „judecății de gust", „puterii de imaginație", „limitelor sensibilității". O cultură mai mare înseamnă mai puțină naturalețe, sporul de conștiință îngrădește spontaneitatea. „A doua natură", suprasensibilă, se află la o oarecare depărtare de primordiala natură, iar „simplicitatea" sublimului e urmarea unei contorsionări. Inversările operate (infinitatea cuprinsă intuitiv, perfecțiunea insuficienței, atracția repulsiei, rodnicia pustiirii, ordinea haosului) ne-au îndepărtat treptat de obiectul estetic. De unde rezultă că teoria sublimului nu poate fi decît „o simplă anexă pentru judecarea estetică a finalității naturii" (*K.*, 125), iar „deducțiunea judecăților estetice asupra obiectelor naturii nu poate privi ceea ce numim în ea sublim, ci se poate raporta numai la frumos" (160). Așa se explică și revenirea, după „analitica sublimului", la obiectul „judecat *pentru sine* și pentru forma sa" (161), la „arta frumoasă", „clasificarea artelor frumoase", „antinomia gustului" despre frumos. Frumusețea rămîne modalitatea adecvată de asimilare spirituală a universului sensibil. Oricît de valoros, pentru că înfrățit cu valorile etic-estetice, sublimul este o fidelitate infidelă față de estetic, o asimilare a lui adecvat-inadecvată. Finalmente, logica internă a construcției îi asigură frumosului întîietatea, și sugerează necesitatea investigării domeniului estetic și artistic cu ajutorul unui concept generalizat al frumosului.

„Expunerea în continuare a unor idei kantiene" au urmărit studiile lui Friedrich Schiller din 1792—1795, multe dintre ele cu referiri explicite și implicite la sublim (*Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen, Über die tragische Kunst, Über das Pathetische, Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenständen, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, Über naive und sentimentalische Dichtung, Gedanken über den Gebrauch des Gemeinen und Niedrigen in der Kunst*), iar trei dintre ele, datînd din anul 1793, nemijlocit consacrate acestei categorii (*Über Anmuth und Würde, Vom Erhabenen, Über das Erhabene*).

Discipol și continuator, Schiller se distinge prin cîteva preferințe și accente : întemeierea mai hotărîtă a sublimității pe factorul *etic*, strînsa ei corelare cu *pateticul*, cu *tragicul*, cu întreaga nouă spiritualitate *romantică*. Iluminismul kantian a circumscris mutațiile prezente și viitoare, fără a se dezice de gustul clasic al predecesorilor ; iluminismul schillerian e hotărît orientat în direcția coliziunilor patetic-tragice ale romantismului. Antichitatea elină și clasicismul francez experimentaseră cîteva legături posibile dintre tragic și sublim ; romantismul german va fi stăpînit de triumviratul etic-tragic-sublim, și tocmai lui Schiller îi datorăm, în ultimul deceniu al secolului al 18-lea, întemeierea acestei trinități.

Dedublarea unicului se numără, din nou, printre obsesiile acestei estetici. „Grația" și „demnitatea" sînt pornirile și expresiile sufletelor frumoase și sublime ; la nivel superior, ele produc „fermecătorul" și „maiestuosul", efectele degradării lor sînt „afectarea", respectiv „silita solemnitate și gravitate". „Sufletul *frumos* trebuie deci să se preschimbe într-unul *sublim*..." (*S.*[9], 247), acesta din urmă trece de la aprecierea mărimii „comparative" la înțelegerea mărimii „absolute", de la „comprehensiune" la „acțiune", de la sublimul „teoretic" la cel „practic", de la practicul-„contemplativ" la cel „patetic" ; la polul opus, anti-sublimul poate fi „negativ" sau „pozitiv", „vulgar" sau „josnic".

Schiller reia premisele kantiene. El postulează trecerea prin „plăcere", „frumos", „sublim" și „bine" (*S.*, 305), prin acele „trei momente sau trepte deosebite ale dezvoltării" care sînt „starea *fizică*" (supusă), „starea *estetică*" (liberă) și „starea *morală*" (stăpînă) (396) ; antinomia presupusei măreții obiective cu autentica măreție subiectivă (decît „înalte", ar fi mai potrivit să numim obiectele „înălțătoare" — 311 ; „*mare* nu e altceva decît expresia sufletului în acțiuni, înfățișări și atitudini" — 575 ; „*sublim* e denumit obiectul care mă face nesfîrșit de mare în propriii mei ochi" — 316) ; specifica dialectică a durerii și plăcerii, îngrădirii și nemărginirii, „neputinței" (*Ohnmacht*) și „supraputerii" (*Übermacht*) (181).

Observațiile acestea răzlețe le sistematizează studiile *Despre sublim* și *Asupra sublimului*. Primul definește ca sublim obiectul, în reprezentarea căruia natura noastră senzorială își recunoaște limitele, în timp ce natura noastră rațională își serbează triumful, căruia sub raport fizic îi sîntem inferiori, în schimb, sub raport moral, prin idee — superiori. „Dependenței" materiale îi este opusă „independența" spirituală, înnobilarea ideală, ilimitarea sufletească. Variantelor kantiene, matematice și dinamice, Schiller le găsește denumiri noi, sublimul „teoretic" și „practic",

[9] *S.* = Friedrich Schiller, *Werke*, Leipzig, Siebenter Band, Bibliographisches Institut.

al „sferei", legat de reprezentarea unei dimensiuni copleşitoare, şi al „forţei", asociat unui pericol, îngrozitor şi biruit. Superior ca efect şi de fapt singur demn de acest nume, sublimul practic presupune libertatea lăuntrică, eliberarea deplină de tirania terestră şi trupească. „*Mare* e cel care înfrînge groaznicul. *Sublim* — cel care, înfrînt chiar, nu se teme de el." Mare te poţi arăta în *fericire*, sublim doar în *nefericire* (*S.*, 272). La trecerea Alpilor mare doar teoretic, Hannibal devine practic-mare în timpul înfrîngerii sale; Hercule e mare în săvîrşirea celor douăsprezece munci, sublim e Prometeu, înlănţuit de stîncile Caucazului. Forţa fizică obiectivă şi slăbiciunea fizică subiectivă se împletesc cu forţa morală subiectivă, suferinţa se naşte din ciocnirea neputinţei reale şi a tăriei ideale. Sublimul „contemplativ" rezultă dintr-o atitudine pasivă faţă de „forţa naturii", cauză a suferinţei care nu ne face totuşi să suferim; sublimul „patetic" derivă din rezistenţa noastră faţă de chinul care ne priveşte în cel mai înalt grad. Schiller vede culmea sublimităţii în arta tragică: suferinţa îndurată (latura patetică a unităţii contrariilor) generează opoziţia hotărîtă faţă de ea şi conştiinţa libertăţii morale (latura ei sublimă).

Concepţia libertăţii în şi prin spirit, iluministă şi idealistă, o desăvîrşeşte al doilea studiu, şi anume în cadrul dihotomiei frumos-sublim. Două genii au fost dăruite omului spre a-l întovărăşi în viaţă şi a-i înlesni aventura: unul plăcut, vesel, glumeţ, vioi, jucăuş, armonios, sensibil, altul serios, tăcut, susţinut de braţul puternic al raţiunii şi al legii morale. Frumosul este şi el expresia libertăţii, fără a-l ridica deocamdată pe om deasupra naturii şi a pornirilor telurice. Senzorialul se armonizează aci cu raţiunea; în sublim, ele se ciocnesc, iar spiritul acţionează de parcă n-ar fi subordonat decît propriilor sale legi. Omul moral şi sublim îşi cunoaşte şi înfruntă îngrădirile fizice, el extrage plăcere (*Frohsein*) din durere (*Wehsein*), obţine înălţarea prin înjosire. „Sublimul ne asigură deci ieşirea din lumea senzorială, în care frumosul ar prefera să ne ţină prizonieri" (*S.*, 566). Întruchipînd frumuseţea, zeiţa Calypso l-a fermecat pe viteazul Ulysses, pînă cînd Mentor i-a reamintit menirea sublimă şi l-a ajutat să se smulgă vrajei. E firesc să ne supunem întîi frumuseţii, dar confruntaţi cu natura „distrugătoare", ajungem să preţuim „înalta libertate *demonică*" (567). Ce altceva este istoria universală decît sublimul conflict al forţelor naturii cu ele însele şi cu libertatea umană ?! Nu totdeauna poţi sluji deodată doi stăpîni, iar dacă destinul îţi cucereşte toate cetăţile exterioare, îţi rămîne interiorizarea şi suferinţa dizolvată într-o „sublimă emoţie" (571). Leacul nu constă în ignorarea, ci în cunoaşterea şi recunoaşterea pericolelor; să privim în faţă, curajoşi, „groaznic splendidul spectacol al schimbării atotdistrugătoare, din nou creatoare şi iarăşi destructive..." (572). În absenţa sublimului, frumosul ne-ar face să dăm uitării demnitatea; prin capacitatea noastră de a resimţi sublimitatea, intrăm în posesia uneia dintre supremele valori ale naturii umane. Sinteza ambelor simţuri — prin „educaţia estetică" — înfrăţeşte tocmai extremele, umanul şi naturalul. „Numai cînd sublimul se înfrăţeşte cu frumosul, iar sensibilitatea noastră a devenit în egală măsură receptivă faţă de amîndoi, ne putem considera cetăţeni desăvîrşiţi ai naturii, fără ca prin aceasta să fi devenit sclavii ei sau să ne fi risipit drepturile cetăţeneşti în lumea inteligibilului" (573).

Am parcurs gîndurile unui secol mult lăudat, mai rar consultat și suspectat chiar de un excesiv calm olimpic. Stimei plictisite și indulgenței distante am ținut să le opunem cîteva fapte palpabile și palpitante. „Nemodernii" noștri predecesori ni s-au destăinuit într-un limbaj cît se poate de modern, larg deschis celor mai îndrăznețe aventuri ale spiritului. Despărțiți de noi prin timp și viziune, ei ne sînt frați și aliați, pentru că înțeleg prăbușirile și înălțările omului. Le intuiesc lucid, ca să folosim o formulă voit ambiguă, adică știu să evite un raționalism opac, simplist, sec, ca și iraționalismul care bîiguie și bîjbîie, în numele și împotriva „condiției umane".

Am cunoscut cugetători dintre cei mai temerari, constructori prin gust și menire, deși hotărîți să demoleze trecutele prejudecăți. Temperamental și prin întreg sensul activității întreprinse, ei sînt spirite eroice sau, aplicîndu-le termenul nostru predilect — sublime, spirite nemulțumite de creație și creatori în nemulțumire. Depănînd cu fidelitate voită și pe alocuri obositoare firul gîndirii lor negator-afirmatoare, am avut în vedere acel patos al ei lăuntric, participarea ei violentă la confruntările și înfruntările speciei umane. Nu ne-a interesat disecarea pedantă a unor noțiuni moarte, și care par ca atare definitiv înmormîntate, ci semnificația lor vie într-o epocă de răscruce cu adevărat epocală. Am subordonat de aceea analiza *logică* saltului *istoric* „de la clasic la romantic", prin a cărui prismă doar se revitalizează conceptul de sublim, altminteri prea profesoral, abstract și desuet.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

SĂMĂNĂTORISMUL — UN CURENT DE IDEI DE STRUCTURĂ SOCIOLOGICĂ ROMANTICĂ (I)

DE

Z. ORNEA

1. S-a spus despre sămănătorism — şi nu o singură dată — că nu e, de fapt, un curent literar ci exclusiv unul sociologic sau social-politic [1]. Desigur, formulată atît de tranşant, aprecierea e exagerată, primejduindu-şi, prin absolutizare, valabilitatea [2]. Din această apreciere trebuie reţinută însă ideea, ştiută de altminteri, care semnalează încă o dată importanţa aspectelor sociologice şi politice ale sămănătorismului. Fără analiza atentă a acestora e, într-adevăr, greu (dacă nu efectiv imposibil) de realizat o judecată valabilă despre sămănătorism. Nu e vorba, firește, în literatura acestui curent de dezvoltări sociologice teoretice şi de ordin doctrinal. Predomină aspectele politice şi, dintre acestea, mai ales cele de politică culturală. Dar chiar acestea din urmă se sprijină, adesea involuntar, pe o anume înţelegere sociologică a fenomenului românesc. Această particularitate se verifică în întregime şi în sfera literaturii, ca şi în aceea a esteticii (aşa rudimentară, cum a fost), care se nutreau, şi ele, din aceeaşi înţelegere sociologică a structurilor româneşti.

Cititorul de azi, obişnuit cu o anume rigoare a limbajului sociologic, priveşte cu mefienţă paginile sămănătoriste, care, cu îngăduinţă, ar putea fi asimilate „disciplinei" acum atît de specializată. Ar fi, s-a spus şi asta, un transfer abuziv, cu ajutorul căruia sînt aduse în sfera dezbaterilor teoretice texte care — prin obiect — nu oferă un asemenea temei. Observaţia, chiar atît de categorică precum se vrea (sau poate tocmai de aceea), e riscantă, păcătuind cel puţin de două ori. Mai întîi ignoră realitatea literaturii filozofice sau socio-politice prin care s-au afirmat majoritatea curentelor noastre de idei. Cu rare excepţii, nu întîlnim aici desfăşurări teoretice, nici în scriitură şi nici în ideaţie. De cele mai multe

[1] O astfel de opinie, relativ recentă, a afirmat Mircea Zaciu în *Puncte de vedere în problema curentelor literare*, în „Tribuna", nr. 6 (158), 11 februarie 1960.

[2] Vezi şi Dumitru Micu, *Literatura română la începutul secolului XX*, p. 119 — 120.

ori e o adaptare oportună (ideologic motivată, deci părtinitoare) a unor puncte de vedere de largă audiență în literatura mondială de specialitate. Nu de puține ori, chiar aceste puncte de vedere adaptate nu sînt afirmate în studii autonome, cu obiect teoretic adecvat. Ca să le detecteze, cercetătorul trebuie să apeleze, cheltuindu-se în infinite eforturi, la o sumedenie de articole, recenzii, conferințe, studii cu tematică deosebită (istoriografie, îndrumare culturală, economie politică, polemici politice, alegînd din materia aceasta atît de diversificată ceea ce poate intra în raza de interes a dezbaterii sociologice sau filozofice.

Apoi, nu ar trebui ignorat un fapt incontestabil. Cu excepțiile știute, pînă tîrziu, după 1900, cugetarea noastră filozofică nu are de înregistrat gînditori care să-și fi făcut cunoscute concepția, punctele de vedere în lucrări declarat filozofice. Cugetătorii nu au lipsit însă. Era (repetăm din nou) o perioadă de constituire și organizare a culturii române moderne. Predomina scopul formativ, de instruire și asimilare sistematică. Nu considera oare Maiorescu că, în condițiile date, eforturile, chiar ale gînditorilor înzestrați, nu trebuie investite în elaborarea unor lucrări originale, ci în operația, mai utilă, formativă, din universitate? Dar în cursurile rămase de la acești gînditori, în studiile cu obiect special sau în diversele încrucișări polemice, s-au risipit idei, nu puține originale și realmente interesante. A le ignora înseamnă a elimina cu totul posibilitatea reconstituirii mișcării românești de idei în diferitele ei perioade și, la urma urmei, a interzice putința constituirii unei istorii a mișcării filozofice (sau sociologice) românești. Faptul că cei mai mulți dintre gînditorii care au girat cu prestigiul lor anumite curente de idei (adesea inițiate și impuse de ei), promovau un model considerat posibil pentru evoluția structurilor românești, e încă o dovadă a caracterului oarecum pragmatic al unora dintre scrierile lor. Înseamnă însă că aceste scrieri și-au anulat prin aceasta statutul teoretic, includerea lor în această sferă trebuind să fie considerată un act abuziv? Singurul răspuns care se impune e negarea hotărîtă.

Sămănătorismul s-a dezvoltat, indubitabil, pe o știută înțelegere sociologică a structurilor românești. Punctul de vedere nu era inedit și, dincolo de unele îngroșări, nici nu se pot semnala marcate contribuții originale. Ar trebui precizat însă din capul locului faptul extrem de important potrivit căruia nici în acest domeniu, precum nici în altele, nu se putea constata o unitate de opinii. Uneori punctele de vedere vor fi mult deosebite. Astfel, de pildă, între opiniile lui N. Iorga și Aurel C. Popovici deosebirile sînt adesea tranșante, deși pornesc, undeva, din același trunchi ideatic comun.

Sub raport sociologic, sămănătorismul și-a clădit punctele de vedere pe o înțelegere romantic-agrariană a fenomenului românesc. Se situa, așadar, în acel curent de idei, de largă și respectabilă reprezentare în mișcarea social-filozofică și politică românească, care nutrea convingerea că evoluția României a fost silnic abătută pe căi false și nepotrivite. Din perspectiva unei optici restrictiv agrariene se pronunțau aspre rechizitorii la adresa capitalismului, socotit o nefirească implantare, — într-o zonă patriarhală, supusă altor legi și altor categorii — datorită intereselor materiale ale unor cercuri interesate. Era o critică romantică a capitalismului, adesea violentă și nu rareori dreaptă, ivită din convinge-

rea unor intelectuali de proveniență rurală care socoteau că, prin elanuri polemice, pot suspenda drumul firesc al legilor sociologice, determinînd ocolirea stadiului capitalist. Micul producător (țărănimea și mica burghezie urbană) realmente primejduit de ofensiva acaparatoare a capitalului, își voia conservată condiția pe care o credea — iluzoriu — posibilă să rămînă mereu stabilă și independentă.

Optica sociologică a sămănătorismului nu e singulară nici în epoca în care s-a impus și nici în istoria gîndirii noastre sociologice și filozofice. De la fazele prejunimiste (ne gîndim, evident, la opiniile lui Costache Negruzzi) la junimism, la poporanism, apoi între cele două războaie la țărănism, apoi la gîndirism sau trăirism, optica aceasta agrariană, de critică romantică a capitalismului, a cucerit teren, devenind o idee comună, de banală circulație, care se impunea peste tot. Desigur, nu va avea mereu aceeași înfățișare, căpătînd foarte marcate deosebiri de la un curent la altul, judecata globală neputînd opera nici aici. Comune rămîneau însă blamul anticapitalist și convingerea că România poate și trebuie să devină un *intermundium* agrar. Înțelegerea aceasta sociologică o întîlnim peste tot, stăpînind tiranic, de la studiul sau cartea de condiție filozofică și sociologică, pînă la cursul de universitate sau manualul liceal, în programe politice și dezbateri parlamentare, în studii de doctrină economică, și altele de interpretare juridică, în literatură, pentru ca apoi să se reverse, într-un puhoi ce nu mai putea fi controlat, în gazetărie, unde a făcut epocă. Ideea a căpătat, astfel, treptat puterea unui adevăr absolut, care părea atît de evident încît nici nu mai solicita un spor de chiar minimă argumentare. Toată lumea părea s-o împărtășească, utilizînd-o în tot locul. Era un adevăr comun ce plutea în atmosfera intelectuală, saturînd-o. Generație după generație se nutrea din substanța ei, mereu reînnoită, întreținînd focul dezbaterilor de idei, al disputelor politice și al înfruntărilor polemice.

Fenomenul, de o circulație atît de largă, e perfect explicabil. Era reflexul irizat al idealurilor celor care se încăpățînau să spere în posibilitatea făuririi sau menținerii unei morfologii specifice, surdă și imună la infiltrațiile capitaliste. În aceste speranțe, aflăm deopotrivă, contopite dizarmonic și dorurile moșierimii care își voia menținute privilegiile și cele ale micilor producători care năzuiau să elimine moșierimea. Deși aflate în vădită inimiciție, cele două direcții aveau comună ostilitatea anticapitalistă și antiindustrială, întîlnindu-se astfel, involuntar, pe aceleași baricade, militînd împotriva unui adversar comun, care le primejduia, chiar dacă nu în egală măsură, existența. Sămănătorismul nu a fost însă expresia unor năzuințe ale moșierimii, ci ale micilor producători din mediul rural care considerau că toată primejdia vine exclusiv dinspre oraș.

Desigur, sămănătoriștilor, chiar celor cu funcțiuni îndrumătoare, faptele acestea sociologice le erau mai puțin clare decît poporaniștilor care — încă în 1906 — știau să distingă între un fenomen și altul. Stere, beneficiind de o solidă cultură sociologică, și chiar Ibrăileanu aveau la îndemînă mijloacele pentru a se delimita programatic, postulînd de pe poziții destul de limpezi ostilitatea față de moșierime (indiferent de originea ei națională) și simpatia romantică, generoasă față de țărănime. La sămănătorism lucrurile apar mult amestecate, simpatia — întreagă și de nimic alterată — față de țărănime aflîndu-se adeseori în același text în

care se elogia admirativ rolul şi rostul boierimii (fireşte, al celei „de neam"), deplîngîndu-se, cu infinită compasiune, dispariţia acelor ramuri ale vechii clase care, în lupta cu forţele sociale în devenire, trebuiau să încline steagul, contemplînd abulic vechile hrisoave. Contradicţia se datorează în bună măsură faptului că în arhitectura sămănătorismului, preocuparea naţională (transformată, prin exagerare, în naţionalism) ocupa locuri centrale, considerîndu-se că e posibilă şi necesară crearea unui front comun de acţiune a întregii suflări româneşti, pe deasupra şi în pofida marilor deosebiri sociale.

Acest punct de vedere, funciarmente retrograd, îşi dezvăluie şi el structura unei înţelegeri romantice a fenomenelor sociale. Caracterul retrograd al unora dintre conceptele sămănătoriste e izbitor şi, în comparaţie cu poporanismul, el apare mult mai la dreapta. Aceasta nu verifică însă acele opinii care au considerat adeseori sămănătorismul ca o expresie a năzuinţelor moşierimii. Sămănătorismul va exprima — şi el — năzuinţele, speranţele micului producător care se voia stăpînul unic al satului. E drept, satul apare în paginile sămănătoriste (spre deosebire de imaginea poporanistă a lumii rurale) mai arhaic, mult idilizat, schema compoziţiei sale sociale fiind mistificată prin deformări naţionaliste. Dincolo de această imagine apare însă acelaşi ideal rural de structură romantic-anticapitalistă.

Ceea ce izbeşte la lectura atentă a textelor sămănătoriste susceptibile de comentariu sociologic e nebulozitatea. Totul sau aproape totul se reduce la imprecaţii critice. Junimismul negase hîda alcătuire a formelor fără fond, dar ştiuse să se adapteze noilor realităţi, pledînd pentru conservarea unei ordini socio-economice şi politice în care moşierimea, antrenată de relaţii capitaliste, să-şi păstreze funcţiunile legiferate la 1864 şi 1866. Poporanismul şi apoi, în prelungirea acestuia, ţărănismul, au denunţat malformaţia procesului de constituire a României moderne, altfel spus a industriei capitaliste şi a legislaţiei care i-a creat cadrul instituţional. Au propus însă în schimb, un model pe liniamentele căruia ar fi trebuit să evolueze, pe o cale specifică ţara noastră.

În ansamblul curentelor de idei de structură agrariană, romantic-anticapitaliste, sămănătorismul prezintă ciudăţenia de a nu propune nimic. Aceasta, deşi — implicit — se acredita imposibilitatea revenirii la o ordine revolută. Într-adevăr, se glorifica trecutul eroic, dar nimeni nu credea posibilă reanimarea acestuia. Se deplîngea dispariţia micii boierimi, dar se recunoştea, cu durere înlăcrimată, ireversibilitatea acestui proces. Se condamna gestul paşoptismului şi ordinea politico-economică pe care a creat-o actul de la 1866, dar nimeni (cu excepţia poate a lui A. C. Popovici, care nu este însă exponent al sămănătorismului, ci numai director al „Sămănătorului", într-un moment cînd revista se depărtase de matca originară) n-a împins naivitatea pînă acolo încît să reclame anularea noilor aşezăminte. Se anatemiza pătrunderea noilor moravuri şi a noilor îndeletniciri în mediul purificat al lumii rurale, dar se recunoştea că, aşa cum stăteau lucrurile, fenomenul e inevitabil.

Adevărul e că pentru a detecta cîteva propoziţii afirmative trebuie să se procedeze deductiv, recoltîndu-le atent din materia celor negative. Dar chiar la capătul acestui extrem de anevoioase operaţii ne alegem cu foarte puţin. Oricum, din ceea ce obţinem nu putem realiza schema unui

model posibil. De fapt, sămănătorismul nici nu şi-a propus să-l schiţeze. Aici a predominat latura critică. Replica afirmativă se reducea la intenţia, mereu declarată, de a asana climatul moral al spiritului public, făcînd loc permanenţelor naţionale. Şi întreg acest efort de asanare trebuia realizat, credeau exponenţii sămănătorismului, prin cultură şi culturalizare, reorientate spre marile valori ale spiritualităţii româneşti.

2. La începutul secolului al XIX-lea ca o reacţie împotriva revoluţiei franceze, cugetarea filozofică şi sociologică europeană a înregistrat apariţia autoritară a unui val romantic care încerca să stăvilească drumul noilor structuri printr-o critică anacronică şi ineficientă. Începutul l-au făcut de Maistre şi de Bonald şi, de aici, a pătruns în Germania, unde s-a instalat pentru multă vreme, căpătînd statutul unui curent de largă şi prestigioasă autoritate. Din Germania, acest curent de opinie va migra peste tot, în ţările europene intrate mai tîrziu în circuitul capitalist. Era, au demonstrat mai tîrziu sociologii, reacţia lumii învinse (a feudalităţii) sau a micii burghezii. Exponenţi ai acestui punct de vedere întîlnim în oricare din ţările europene întîrziate în dezvoltare. Prestigiul şi autoritate îi vor da însă întemeietorii sociologiei germane moderne (Tönnies, Chamberlain, mai tîrziu Alfred Weber, Max Scheller ş. a.). Şi peste tot se dezvoltau romantice critici anticapitaliste, elogiindu-se lumea satului şi viaţa ei naturală. Un Ferdinand Tönnies, ca să ne limităm la un singur exemplu, va distinge într-o operă devenită celebră, *Gemeinschaft und Gessellschaft*, (1887), conceptul de comunitate de cel de societate. *Comunitatea*, expresia voinţei esenţiale, e bazată pe cutumă şi tradiţie. Morala se exprimă, în această formă de organizare a colectivităţii umane, spontan, prin legături de sînge, de prietenie, de obiceiuri şi de credinţă. Raporturile sînt organice şi naturale, vii şi apropiate. Forma de organizare comunitară ideală este, bineînţeles, satul. Dimpotrivă, *societatea*, expresie a voinţei raţionale sau arbitrare, reuneşte un număr de indivizi, eterogeni prin structură şi formaţie, nelegaţi printr-un liant natural, afectiv. Fiecare există pentru sine, aflîndu-se în raporturi opozite sau contrarii cu semenii, siliţi, fiecare dintre ei şi toţi laolaltă, să conviеţuiască — în această atmosferă creată de voinţa reflectată — în virtutea unor raporturi mecanice, frigide, exterioare şi convenţionale, bazate pe calcul şi speculaţie.

Ar mai trebui menţionat faptul că acest curent de idei, de structură — esenţialmente romantică, are ca temă centrală antinomia între conceptul de *cultură* şi cel de *civilizaţie*. Un bun cunoscător al sociologiei germane moderne, M. Tazerout, traducătorul francez al cunoscutei scrieri *Decăderea Occidentului* a lui Oswald Spengler, observa, faptul că „orice speculaţie germană după marea revoluţie din 1789 este închisă în aceste două antiteze care nu au putut fi depăşite : Orient şi Occident, cultură şi civilizaţie" [3]. Ar fi trebuit menţionat, poate chiar mai înainte că de altfel, mai toţi romanticii germani (chiar cei de orientare progresistă) exaltau conceptul *Kultur*, socotit un atribut al naţiunii şi al statului, ca expresie a sufletului comunităţii, opus conceptului *Zivilisation* care implica ştiinţă, progres tehnic, maşinism. Sublinierea superiorităţii conceptului

[3] Prefaţa lui M. Tazerout, la Oswald Spengler, *Le déclin de l'Occident*, Paris, Ed. Gallimard, p. 9.

Kultur față de *Zivilisation*, semnifica afirmarea superiorității națiunii și a misiunii sale, deosebitoare, în ordinea culturii[4]. Mai tîrziu, antinomia avea să se adîncească prin H. St. Chamberlain, Alfred Weber, pentru a căpăta la Spengler înțelesul a două stadii deosebite în istoria unui popor: cînd un popor depășește starea „culturii" pentru a intra în „civilizație" declinul mortifiant e inevitabil.

Nu trebuie eludat faptul că unul dintre principiile esențiale pe care s-a clădit filozofia socială retrograd-romantică a fost acela al evoluționismului istorist. E vorba, evident, aici de romantismul în filozofia socială, adică în sociologie, și nu de curentul literar al sămănătorismului sau de școala romantică în istoriografie. Romantismul retrograd dezvoltă ideea potrivit căreia revoluția (și, cu deosebire, cea franceză) este un act arbitrar care întrerupe mersul firesc al ciclului istoric și neagă determinismul natural al istoriei. Lui Schlegel îi aparține această apreciere, mereu reluată: „revoluțiile sînt ... mișcări anorganice". Iar lordul Acton, într-un studiu asupra romantismului avea să numească romantismul „o răzvrătire a istoriei maltratate". Tezele evoluționismului organic erau ferm sedimentate în toate domeniile culturii umaniste germane, de la literatură pînă la filozofie și sociologie. Astfel, ideea de organism a fost extrapolată din sfera filozofiei culturii (Herder—Goethe) în teoriile sociologice despre stat. Ideea despre opera de artă ca organism autonom a fost extinsă asupra vieții naturale și sociale, postulîndu-se principiile statului ca organism autonom, viu, întreg ce parcurge evolutiv etape succesive, după imanente legi specifice. Meditînd asupra profilului acestui curent de idei, filozoful și sociologul român Ștefan Zeletin a observat într-un studiu remarcabil, că „ideea de organism și evoluția organică este măduva romantismului german. De fapt, gîndirea romantică germană nu este decît generalizarea acestei idei, care a făcut în acest chip o carieră triumfală în toate ținuturile științei" [5].

Am mai spus, romantismul acesta conservativ a fost, în Germania, expresia năzuințelor aristocrației feudale. Avea să găsească ecou și în mase, datorită faptului că apărea ca o doctrină opusă revoluției franceze, care în cercurile neinițiate era legată de expansionismul napoleonian. Într-o scrisoare către Engels, Marx observase că „prima reacție împotriva revoluției franceze și a iluminismului legat de ea a fost, firește, de a vedea totul printr-o prismă medievală, romantică ..."[6]. Treptat, orientarea romantică de care vorbea Marx își lărgește sfera. Ea va cuprinde și alte direcții, alimentînd cu argumente sociologice întreaga orientare filoagrariană.

Filozofia socială romantic conservatoare a găsit cîmp larg de manifestare în gîndirea socială românească. A contribuit la aceasta hotărîtor particularitatea procesului de formare a României moderne. Factorii sociali care au contribuit la crearea acestui climat spiritual trebuie căutați deopotrivă în ostilitatea anticapitalistă a moșierimii ca și în împotrivirea lumii țărănești față de forța acaparatoare a aceluiași capitalism pe care

---

[4] Vezi Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii*, București, Edit. științifică, 1968 p. 149 — 150.

[5] St. Zeletin, *Romantismul german și cultura critică română*, în „Minerva", an. II, 1929, nr. 3, p. 72.

[6] K. Marx și F. Engels, *Despre artă*, vol. I, București, Edit. politică, 1966, p. 423.

îl considera evitabil. Conservarea structurilor rurale necapitaliste a devenit un deziderat şi o axiomă într-o bună parte a gîndirii sociale româneşti. Această preocupare reflectă totodată o stare sufletească, modelată astfel de o tradiţie milenară, rurală şi agrară prin toate structurile ei. Împrejurări specifice — sublinia Lovinescu — „ne-au format un suflet rural rezistent faţă de noile condiţii de viaţă ale burgheziei moderne" [7].

★

Nu vrem să spunem — repetăm — că în textele sămănătoriste reprezentative vom găsi pagini de „specializată" filozofie şi sociologie. Ele sînt însă peste tot infuzate. Mai aplicate apar din acest punct de vedere paginile lui A. C. Popovici (dar acesta ocupă locuri extremiste în ansamblul mişcării şi pentru a le aduce la scara „normală" trebuie eliminate stridenţele). Le putem detecta şi în unele dintre scrierile lui Iorga sau în cele ale lui Rădulescu-Motru (*Cultura română şi politicianismul*, 1904) pe care directorul „Sămănătorului" le declara ca reprezentative pentru idealurile noii direcţii culturale.

E adevărat, Iorga nu şi-a dezvoltat nicăieri, în lucrări cu obiect special, concepţia sa în problemele care ne interesează aici. Nu s-a sfiit chiar să mărturisească odată, cu francheţea care-l caracteriza, „eu nu pot vorbi abstract, este o incapacitate din naştere", semnalînd „timiditatea mea, de cîte ori mă apropiu de mari probleme abstracte pentru care nu sînt făcut" [8]. Dar punctul său de vedere îl aflăm în mai toate articolele sau cuvîntările sale şi în cele două volume care se numesc *Generalităţi cu privire la studiile istorice* (o antologie alcătuită de profesor cuprinzînd toate comunicările intrînd în această sferă de preocupări) şi *Evoluţia ideii de libertate*. Dar de fapt aceste opinii încadrate perfect în curentul de idei al romantismului anticapitalist, le găsim mai peste tot, fără greutate, în opera sa.

Ar trebui operată din capul locului o disociere. Faptul că Nicolae Iorga a nutrit convingeri romantic conservatoare în planul sociologiei şi al filozofiei culturii nu înseamnă că a fost şi adept al şcolii romantice în istoriografie. A ţinut să precizeze de nenumărate ori nu numai faptul că nu agrează mijloacele de lucru ale acestei şcoli, dar că, prin el şi generaţia sa, se inaugurează o nouă concepţie în istoriografia românească. Discursul său de recepţie la Academie (1911) a urmărit tocmai să sublinieze această idee. S-a intitulat, de aceea, *Două concepţii istorice*. Spunea acolo că „cel mai strălucit reprezentant al acestor tendinţe romantice a fost Hasdeu, al cărui spirit genial se formase în lumea rusească de pe la 1830, care reproducea în caricatură exagerările romantismului francez şi german" şi că „Grigore Tocilescu... a fost prin calităţile ca şi prin defectele sale, unul din cei din urmă reprezentanţi la noi ai şcolii romantice apusene" [9]. Această şcoală a creat o întreagă literatură înflăcărată şi extatică, populată cu eroi de legendă, ideali şi invulnerabili, obţinută însă adeseori prin eludarea unor date ale izvoarelor istorice sau prin hiperbolizarea altora. Construcţiile istoriografice care s-au înălţat pe aceste pos-

[7] E. Lovinescu, *Istoria civilizaţiei române moderne*, vol. II, 1925, p. 122.

[8] N. Iorga, *Politica culturii*, în volumul *Politica culturii*, Edit. Institutului Social Român, 1928, p. 1.

[9] Idem, *Generalităţi cu privire la studiile istorice*, ed. a 3-a, 1944, p. 84, 82.

tamente — vecine cu beletristica — au cucerit şi, poate, au educat. Nu reflectau însă adevărul în integritatea sa. A urmat apoi o nouă generaţie care a pornit de la principiile pozitiviste ale criticii scrupuloase a izvoarelor, străduindu-se — prin apel la documente autentice, scoase la suprafaţă şi comentate cu rigoare — să restabilească adevărul, cu umbrele şi luminile sale. Iorga îşi declara cu mîndrie apartenenţa la această nouă şcoală, modernă prin metodică şi construcţie.

Fără a fi un romantic în istoriografie, concepţia generală a lui N. Iorga are afinităţi cu impulsurile caracteristice şcolii romantice. Istoria nu e concepută ca o disciplină austeră şi particulară, practicată în izolate şi tăcute cabinete de lucru. Romantic prin disponibilitate şi temperament, Iorga — cel care a repudiat modalitatea de investigaţie a vechii şcoli romantice — cerea coborîrea istoricului în agora, deoarece „viaţa care se desfăşoară e cel mai bun învăţător pentru a se putea desluşi viaţa a cărei desfăşurare s-a isprăvit". Istoricul trebuie deci „să coboare în prezent", îndrumîndu-şi contemporanii în toate activităţile sociale. Spiritul mesianic, caracteristică romantică, veşnica nelinişte căutătoare, strădania de a se dărui în activităţi utile poporului, convingerea în destinul eroic, îndrumător al marii personalităţi pe care „dacă nu-l întreabă alţii, el e dator să vorbească"[10] şi chiar elanurile naţionale uneori eşuate în naţionalism îl apropie pe Iorga de viziunea romantică.

3. Străin, cum nu s-a sfiit s-o recunoască, de problematica strict filozofică, Iorga nu a operat cu familiaritate cu categoriile, atît de controversate în epocă, *cultură* şi *civilizaţie*. Nici nu a făcut marcate deosebiri între cele două concepte, înţelegîndu-le ce-i drept tocmai prin 1928, ca avînd funcţiuni complementare: „N-o să ne amestecăm în definiţii cu privire la cultură şi civilizaţie. Definiţiile se pot schimba şi ceea ce se zice despre cultură se poate zice în ceea ce priveşte civilizaţia şi invers... Aşa încît nu e greşit cineva care ridică deasupra culturii civilizaţia, cum nu e greşit cineva care ridică civilizaţia deasupra culturii. Este o ceartă de cuvinte, *une querelle de mots* făcută pentru a hrăni tezele aspiranţilor la deosebite catedre. Nu fac, prin urmare, discuţie cu privire la valoarea termenilor". Dar, chiar dacă nu punea preţ pe discuţiile de ordin terminologic, Iorga ştia să deosebească înţelesurile deosebite ale celor două concepte: „E sigur că, oricum l-am numi, nu trebuie să se facă nici o confuzie între două lucruri cu totul deosebite, între un lucru de ordin material pe care popoarele şi-l trec cu uşurinţă de la unul la altul, şi unul de esenţă morală, produs intim, misterios şi al unui singur popor". Chiar dacă nu sînt definite ca antinomice, deosebirile între cele două concepte sînt destul de tranşant exprimate. Ideea pe care urmărea s-o dezvolte Iorga în acest text, — prin care deschidea un ciclu de conferinţe la Institutul Social Român despre „politica culturii" — , era că orice politică culturală trebuie să pornească de la datele esenţiale ale culturii unui popor, nealterînd-o prin precipitări civilizatoare. A exemplificat cu situaţia Japoniei, atît de rapid evoluată pe calea civilizaţiei, la care „avem de a face cu două elemente deosebite care nu se confundă: pe de o parte imitarea mijloacelor materiale ale civilizaţiei şi, pe de alta, păstrarea în acelaşi timp a moştenirii secolelor întregi de dezvoltare naţională proprie".

[10] *Ibidem*, p. 95 — 97.

Concluzia nu putea fi decît în spiritul vechilor idei sămănătoriste pe care profesorul nu le abandonase de fel: „Astfel, de cîte ori este vorba de politica culturii — chiar aici se poate vedea concluzia mea — nu trebuie să ne gîndim la adoptarea mai deplină a mijloacelor materiale, ci înainte de toate, la păstrarea acelei adînci şi decisive forţe naţionale capabilă de a influenţa viaţa politică, acelui lucru misterios în care se plămădeşte orice idee... aceea ce formează comoara cea mare nesecată a unui popor"[11].

Preocuparea profesorului, în această dezbatere era, în fond, dominată de ideea relevării originalităţii culturii naţionale. Nu a întreprins pentru aceasta speciale studii arheologice sau de filozofia culturii, cum aveau să realizeze mai tîrziu Pârvan sau Lucian Blaga. Uluitoarea erudiţie în materie istoriografică îi asigura însă suficient temei pentru a formula repede judecăţi, drepte şi cumpătate. În 1909, (polemizînd cu Ibrăileanu cu prilejul apariţiei *Spiritului critic în cultura românească*) Iorga ţinea să evidenţieze că în „statele poporale" zeci de secole românii au durat o cultură originală, care era în fond vechea cultură tracică. La aceasta s-a adăugat apoi, „cîtă cultură general-umană, *poporal romană* s-a putut adăugi într-un veac şi jumătate de prezenţă a veteranilor în lagăre, a minerilor în mine, a orăşenilor de seminţii felurite, în oraşe". Acest adaus, de structură urbană, a fost superficial şi nu a avut vreme să se infuzeze în adîncuri. De aceea „cînd viaţa politică a dispărut, cînd viaţa orăşenească s-a împrăştiat, regimul rural, cu seculara-i cultură tracică, s-a întors". Aici nu s-ar fi exercitat influenţe superioare ale culturii romane („N-am avut ca nici un alt popor în asemenea împrejurări cultură superioară. Aceasta e necesară pentru a scrie") ci aceea a mediilor poporale care s-au contopit cu populaţia rurală. Noile medii, ca şi cultura pe care o aduseseră s-au adaptat vechilor structuri tracice care, sufleteşte, *ele* au continuat să deţină ponderea hotărîtoare. Împrumutul cultural, de orice natură şi din orice timp, fenomen necesar, nu a putut altera formula sufletească originală, de structură esenţialmente tracică. Şi această formulă sufletească a dat expresie şi culoare originală culturii naţionale, ireductibilă în esenţialitatea ei[12]. Această cultură, pe care Iorga nu o înţelege opusă expresiei ei materiale, a modelat şi substanţa civilizaţiei. Cum va spune profesorul în 1910, „pe teritoriul nostru oare a produs însuşi o reală cultură cu *caracter poporal* s-au întîlnit şi s-au înrîurit roditor civilizaţia latină a Apusului şi civilizaţia Răsăritului. A rezultat din unirea celor trei factori culturali, o civilizaţie cu caracter deosebit şi original, o solidă şi armonioasă *civilizaţie*, în care *elementelor materiale*, vrednice de interes le corespundeau *elemente morale* vrednice de stimă, *unele venind în chip firesc din altele*"[13].

Eronat în această apreciere nu e, firește, faptul că se stabilesc raporturi armonice între cultură şi civilizaţie. Nici că e subliniată valoarea originală a civilizaţiei româneşti („o solidă şi armonioasă civilizaţie") reflex necesar al unei originalităţi de cultură. Eroarea provine de acolo că se stăruia asupra caracterului permanent al acestui tip „poporal" de civilizaţie, că se considera posibilă de menţinut la nesfîrşit morfologia rurală a culturii şi civilizaţiei româneşti. De fapt, în acest fel se exprima doleanţa

[11] N. Iorga, *Politica culturii*, în volumul *Politica culturii*, 1928, p. 7 — 8.

[12] Idem, *Teoriile literare ale unui nou profesor de universitate*, în „Neamul românesc literar" din 31 martie 1909, p, 249 — 250.

[13] N. Iorga, *Adevăr şi contrafacere*, în „Neamul românesc", nr. 40 (25 martie) 1910, p. 630.

conservării formelor precapitaliste. Negreşit, originalitatea formulei culturale nu putea şi nu trebuia alterată, prin implantări şi împrumuturi arbitrare. Dar civilizaţia? Se putea ea menţine mereu în vechile cadre exclusiv rurale, cu aşezăminte anacronice şi cu organisme suprastructurale ieşite din uz?

Nu vrem să abordăm pe larg această chestiune aici. Să spunem însă de pe acum că opiniile acestea despre raportul dintre conceptele cultură-civilizaţie, ca şi cele privind morfologia lor specifică în ţara noastră nu au urmat nici la profesorul Iorga un plan rectiliniu. Numeroase reveniri sînt şi în acest caz destul de frecvente. Ele nu privesc, desigur, opinia despre necesitatea menţinerii civilizaţiei româneşti în tradiţionalele cadre rurale, precapitaliste pe toate palierele structurii lor. În această chestiune nu vom putea constata niciodată abateri oportune sau de principiu. Revenirile de care aminteam se referă mai ales la fondul categorial al problemei, la modalitatea definirii conceptelor în discuţie. Că aşa stau lucrurile o dovedeşte faptul că cel care în 1928 afirma puncte de vedere atît de suple într-o chestiune atît de controversată ca aceea care priveşte raportul dintre cultură-civilizaţie, nu pregetă în 1904[14] să subscrie integral la opiniile destul de radicale ale lui C. Rădulescu-Motru, formulate de acesta în cunoscuta lucrare *Cultura românească şi politicianismul.* În această carte tezele antinomiei „cultură" şi „civilizaţie", cu ecouri mărturisite din sociologia culturii de tip germanic, erau limpede afirmate. Motru era realmente informat în bibliografia chestiunii care îl preocupa în mod deosebit. Încă în 1900 prezentase în „Noua revistă română" opera lui H. St. Chamberlain la care respinge teoria raseologică, reţinînd însă punctul de vedere al sociologului german privind raportul dintre cultură şi civilizaţie[15]. Cum se ştie, lucrarea lui Motru era o prelungire a teoriei maioresciene a antinomiei dintre fond şi formă (cultura era subsumată sferei fondului, iar civilizaţia celei ale formei). Dar opiniile dezvoltate dovedeau elocvent climatul filozofic şi sociologic în care se formase Motru. Metodic, tînărul filozof începe prin a studia şi explicita cele două concepte principale cu care operează. „Cultura după el — este o condiţiune indispensabilă pentru dezvoltarea popoarelor ieşite din starea de barbarie. În cultură se oglindeşte finalitatea conştiinţei sociale : prin aceasta, faptele omeneşti dobîndesc înţeles, mai înalt, devin istorice . . . Într-adevăr, bunurile sufleteşti din care e constituită cultura sînt în realitate singurele baze mai durabile pentru întemeierea unei vieţi sociale". Bunurile acestea sufleteşti din care e constituită cu exclusivitate cultura s-ar limita, după opinia lui Motru, la „credinţele religioase, obiceiurile, instituţiunile şi valorile morale, operele de artă şi adevărurile ştiinţei[16]". Sau şi mai apăsat : „Fiinţa ei (a culturii, n.ns.) se identifică cu dispoziţiunile sufleteşti ale societăţii, iar legile ei sînt de natura legilor cărora le urmează fenomenele sufleteşti în genere"[17]. Aşadar, în concepţia lui Motru, cultura e limitată la sfera elementelor spirituale, locul principal ocupîndu-l valorile morale şi sufleteşti care ar şi determina-o corespunzător. Elementele culturii materiale, în egală măsură rezultatul însuşirilor

[14] N. Iorga, *Politica culturii*, în volumul *Politica culturii*, 1928, p. 7 — 8.

[15] C. Rădulescu-Motru, *Filozofia lui Chamberlain asupra raselor*, în „Noua revistă română", nr. 17 din 1 septembrie 1900.

[16] C. Rădulescu-Motru, *Cultura română şi politicianismul*, Bucureşti „Socec", 1904, p. 5, 6..

[17] *Ibidem*, p. 18.

specifice fiecărui popor, sînt excluse din sfera „adevăratei" culturi şi încadrate abuziv în „civilizaţie". Opinia lui Motru e în această privinţă de o limpiditate categorică. „Cultura nu rezidă în obiectele externe şi materiale pe care le avem înaintea noastră, ci în forţa internă care le-a produs pe acestea. Bunurile culturale sînt însăşi dispoziţiunile actuale ale sufletului unei generaţiuni".

Odată caracterizat conceptul de „cultură", Motru se opreşte asupra celui de „civilizaţie", stabilind şi deosebirile dintre ele. Astfel, precizează autorul, „caracterul distinctiv între cultură şi civilizaţiune stă în aceea că una, cultura, pătrunde adînc firea poporului, pe cînd civilizaţiunea stă numai la suprafaţă . . Civilizaţiunea e o haină pentru corp ; cultura este o deprindere săpată în suflet"[18]. „Civilizaţiunea se împrumută prin imitaţiune şi se răspîndeşte cu o iuţeală uimitoare . . Cultură de împrumut nu există"[19]. Ni se pare simptomatic faptul că la acest capitol al distincţiei dintre „cultură" şi „civilizaţie" Motru îl cita pe Chamberlain, sprijinindu-şi punctul de vedere pe opiniile de autoritate ale sociologului german.

După fixarea cadrului teoretic al concepţiei sale despre „cultură" şi „civilizaţie", Motru o aplică la realităţile româneşti. „Cultura"(„fondul") şi „civilizaţia" („forma") românească sînt analizate sistematic, evidenţiindu-se raporturile antinomice în care s-ar afla datorită intervenţiei brutale şi neinspirate a generaţiei paşoptiste. După tînărul filozof junimist, cu generaţia care a înfăptuit la 1859 Unirea „se taie şi firul de continuitate al culturii româneşti. De aici înainte sufletul poporului nostru se înstrăinează de trecutul său. Procesul de întregire a conştiinţei naţionale, proces urmărit de atîtea secole, dar neizbutit, este terminat cu proclamaţiuni politice fictive şi mincinoase[20]", elaborate prin apel la talismanul libertăţilor politice. Din civilizaţia apuseană, crede a avea dreptate Motru, generaţia paşoptistă — prin excelenţă politicianistă — a importat în principal formele de organizare politică, restructurînd fundamental legislaţia politică a ţării şi instituţiile corespunzătoare. Fiind însă străină şi în contradicţie cu ceea ce el numea spiritul „culturii", aceasta din urmă nu a fost afectată, creîndu-se un şir de insolubile anomalii. „Legile şi instituţiile apusene, este drept, s-au votat şi tipărit în Monitorul oficial al regatului, dar de viaţa practică a românului ele au rămas încă departe. Nici o deprindere din cîte ni le-a consolidat trecutul în sufletul nostru nu s-a resimţit prea adînc de publicarea lor. Legile şi instituţiunile apusene sînt încă într-o sferă de ideaţiune transcendentă pentru practica de toate zilele a poporului nostru"[21]. Şi în altă parte : „În tot acest interval, cultura română a rămas aceeaşi. Sub aparenţa sclipitoare a civilizaţiunii externe trăieşte mai departe în poporul nostru acelaşi suflet din trecut, numai că este mai deschis la toate solicitările şi la toate hatîrurile"[22].

Ca şi ideologia junimistă din perioada fondatorilor, Motru pornea în cartea sa de la unle anomalii reale ale regimului existent în care conviețuiau silnic stări specifice unei ordini sociale feudale cu altele specifice capitalismului. De aceea, în carte sînt şi pagini de critică justificată la

[18] *Ibidem*, p. 66.
[19] *Ibidem*, p. 94.
[20] *Ibidem*, p. 18.
[21] *Ibidem*, p. 168.
[22] *Ibidem*, p. 175 — 176.

adresa acestor „monstruozități", înfierîndu-se cu multă dreptate consecințele politicianismului, parazitismului „minorității purtătoare a civilizațiunei" ș.a. Numai că Motru întocmea și dezvolta acest rechizitoriu din perspectiva unei sociologii romantic anticapitaliste care năzuia să imobilizeze cadrul social-economic existent. Așa se și explică violența cu care se demonstrează că poporul nostru, prin întreaga structură a fondului său de „cultură", este ostil progresului industrial, acomodîndu-se numai cu tradițiile vieții rurale, organizată după obiceiurile politice-sociale ale trecutului. Semnificativă pentru finalitatea tezelor lui Motru, alături de elogiile absolute aduse boierimii de neam care ar trebui conservată sub toate raporturile, ni se pare a fi și încercarea de a demonstra că, prin specificul „culturii" sale, poporul român ar fi refractar îndeletnicirilor industriale de aiurea, deprinderilor comerciale și spiritului de prevedere proprii altor popoare. Idealurile sociale ale lui Motru nu sînt de loc tăinuite. Nostalgia sa e îndreptată spre vechile structuri în care boierimea deținea roluri hotărîtoare : „O neclintită forță de coeziune în alcătuirea noastră socială a fost în toată vremea marea proprietate rurală. În secolele trecute, ea a făcut cu putință rolul clasei boierești, și mult-puțina cultură română ce am avut, prin mijlocirea ei s-a dobîndit". Motru nu ezita să-și exprime convingerea că, dincolo de mutațiile artificiale trăite în ultimele decenii „mai ales însemnătatea ei (a boierimii n.ns.) este și mai mare pentru viitor". Aceasta, printre altele, și pentru că „ea poate fi în viitor și pîrghia selecțiunei noastre sociale ; cetatea care ne-ar apăra în contra utopiilor socialismului agrar, atît de ademenitoare pentru imaginațiunea poporului nostru . . "[23].

Desigur, lucrarea lui Rădulescu-Motru era o contribuțiune tîrzie la dezvoltarea ideologiei junimiste. Dar ea semnifica și procesul de continuitate, pe planul acesta, între junimism și sămănătorism. Rădulescu-Motru nu mai este un junimist integral, opera sa din această perioadă îndeplinind oficiul de punte între un curent de idei intrat în conul de umbră și altul care se ridică triumfător. Tocmai de aceea, la apariție, lucrarea lui Motru este foarte elogios recenzată în „Sămănătorul" de Nicolae Iorga. Profesorul evidenția că această carte indica „într-un stil curgător ideale de adevărată cultură românească, care au fost predicate și apărate și în această revistă", autorul cărții recenzate fiind semnalat drept „un tovarăș de idei și de ideal"[24].

Opiniile dezvoltate de Motru sînt, într-adevăr, cu unele excepții, caracteristice și pentru convingerile sociologice pe care s-a sprijinit sămănătorismul. Acestea sînt, negreșit, mai apropiate de convingerile noii direcții decît cele în care credea Aurel C.Popovici. Acesta nu se sfia să se declare reacționar, invocînd în sprijin teoreticieni cunoscuți pentru direcția romantic conservatoare. În prefața cărții *Naționalism sau democrație — O critică a civilizațiunii moderne*, care aduna articole apărute în „Sămănătorul" din faza degringoladei sale, autorul scria cu o neascunsă trufie : „Ideile acestea sînt pur reacționare ... Dar vorba aceasta nu trebuie să sperie pe nimeni. Ea caracterizează pe toți naționaliștii adevărați, Joseph de Maistre, Principele von Treischke, Houston Stewart Chamberlain, împăratul Wilhelm al II-lea, Eminescu ș.a., toți aceștia au fost și sînt reacționari. Au fost reacționari pentru că toată ființa lor morală s-a revoltat, trebuia

[23] Ibidem, p. 182.
[24] N. Iorga, *Cronica*, în „Sămănătorul", 14 martie 1904, p. 174 — 175.

să se revolte, cînd îşi dădeau seama de dezastrul ce ameninţă o naţiune şi toată cultura ei, toată existenţa ei, cînd unii sau alţii caută s-o abată din dezvoltarea ei normală"...[25]. Fără îndoială, abuzul e strecurat chiar în această înşiruire de autori, unii înglobaţi aici neîntemeiat. Simptomatic e însă faptul că A.C.Popovici îşi sprijinea aserţiunile pe opiniile unor iluştri exponenţi ai romatismului conservator. Distincţiile operate între cultură şi civilizaţie rămîn pe liniamentele bătătorite ale întregului acest curent de idei.

Ceea ce va aduce propriu A.C.Popovici este sublinierea mai apăsată a naţionalismului, convertit într-o stridentă culoare reacţionară. „Viaţa omenească nu începe decît cu începuturi de cultură; de *cult* religios, de *cult* pentru strămoşi, pentru părinţii culturii naţionale, pentru *neam*, de *cult* pentru tot ce constituie notele distinctive ale poporului respectiv, de *cult* mai ales pentru viaţa sufletească şi intelectuală. Cultura unui popor e deci *cultul* său pentru idealurile naţionale". Opinia lui A.C.Popovici e atît de înverşunat potrivnică civilizaţiei pe care o socoate primejdioasă pentru cultură, încît prezice dispariţia culturii şi, implicit, a poporului respectiv, ca o consecinţă a pătrunderii civilizaţiei.

[25] Aurel C. Popovici, *Naţionalism sau democraţie. O critică a civilizaţiunii moderne*, Edit. Minerva, 1910, p. 18.

CRONICA IDEILOR

TEORIA JOCURILOR ÎN PERSPECTIVĂ FILOZOFICĂ

DE

VICTOR ERNEST MAŞEK

Dezvoltată ca o ramură a ciberneticii, teoria jocurilor reprezintă teoria matematică a „luptei" sau, altfel spus, teoria alegerii comportamentelor optime (ale unor persoane sau ale unor sisteme) în cadrul situaţiilor conflictuale. Sub raport practic ea a fost utilizată iniţial în domeniul strategiei militare. Implicaţiile şi potenţele ei depăşesc însă cu mult acest domeniu, traversînd sfera conflictelor sociale şi concurenţelor economice şi înfăţişîndu-se, mai ales, ca un nou domeniu al culturii generale a omenirii. Cu toate acestea, dintre aspectele ciberneticii, cel al teoriei jocurilor a pătruns cel mai puţin în conştiinţa opiniei publice. Şi nu pentru că rezultatele aplicabilităţii ei ar fi mai puţin spectaculoase sau mai puţin importante pentru profilul ştiinţific al epocii noastre. Datorită ei, domeniul aprecierilor şi al deciziilor umane este transformat în obiect al matematicii.

Sub aspect teoretic, „jocul" reprezintă un model al unor situaţii reale. Vieţuitoarele dezvoltate se caracterizează şi prin aceea că deţin un model mental al lumii exterioare, asupra căruia sînt „probate" acţiunile înainte de a deveni fapt. Acest joc cu modelele interne ale lumii exterioare este subordonat, încă de la origine, unui anumit scop, pregătind vieţuitoarele pentru contradicţia lor cu mediul. Jocul asupra modelului se plasează, în procesul cunoaşterii, între prelucrarea datelor în creier şi activitatea practică. În cadrul acestei noţiuni generale de „joc", un loc aparte îl ocupă aşa-numitele *jocuri sociale*, adică întrecerea, concurenţa din domeniul economic, contradicţiile de clasă, conflictele militare, divergenţele ideologice etc. Tipul cel mai important de jocuri este reprezentat de aşa-zisele *jocuri strategice*. În sens cibernetic, abstract, un asemenea joc are loc atunci cînd la el iau parte doi sau mai mulţi parteneri, cu interese diferite, mai mult sau mai puţin antagonice, rezultatul final fiind dependent de acţiunile tuturor partenerilor. Teoria acestor jocuri urmăreşte să prelucreze, cu ajutorul unor instrumente matematice, „strategii de comportare", în situaţii posibile, pentru fiecare jucător.

De aceea o carte care să analizeze numeroasele implicaţii filozofice ale teoriei jocurilor, înlăturînd, de pe poziţii marxiste, reticienţele faţă de

Rev. filoz., **17**, 2, p. 235–242, Bucureşti, 1970

aplicabilitatea ei, este deosebit de actuală şi binevenită. Ea a apărut nu de mult, sub semnătura lui *Georg Klaus* şi se intitulează *Spieltheorie in philosophischer Sicht* *. Prin scrierea ei, autorul, căruia filozofia marxistă îi datorează şi alte lucrări importante de analiză a implicaţiilor sociale şi filozofice ale ciberneticii (*Kybernetik in philosophischer Sicht* — 1961; *Kybernetik und Gesellschaft* — 1964; *Kybernetik und Erkenntnistheorie* — 1966 ş.a.) realizează, poate, cea mai polemică şi mai interesantă carte din seria amintită. O semnalăm cititorului, permiţîndu-ne, în marginea ideilor prezentate, unele întregiri şi consideraţii pe care deschiderea spre actualitate a acestei cărţi ni le-a sugerat. Din multitudinea problemelor tratate — de la definirea noţiunilor de bază şi istoricul dezvoltării acestei teorii şi pînă la unele opinii privind limitele, pericolele sau perspectivele aplicabilităţii ei — vom putea discuta aici doar cîteva aspecte, fapt pentru care trimitem cu insistenţă la lectura cărţii.

„HOMO LUDENS" CONTRA „HOMO FABER"?

Nu puţine sînt studiile ce supunînd activitatea lui „homo ludens" unei analize teoretice îşi prezintă concluziile umbrite de un pesimism ce ni se pare cel puţin grăbit. Astfel, într-o lucrare relativ recentă şi de mare interes, Karl Steinbuch consideră că instinctul jocului, care a făcut posibilă pînă acum supravieţuirea omului ca specie, devine astăzi o dimensiune ce ne primejduieşte existenţa [1]. În ipostaza lui de „homo ludens", omul contemporan ar pune în pericol realizările acumulate în ipostaza de „homo faber". Omul a dezvoltat forme ale jocului care îl apasă azi ca o povară la fel cum, dezvoltate prea mult, coarnele cerbului din epoca terţiară s-au transformat, dintr-o armă de apărare, într-o povară ce-i limita mişcările, ducînd cu timpul la dispariţia lui ca specie. Pe plan teoretic intră în discuţie aici conceptul de *joc fără plan* sau *fără scop*, forme de activitate umană ce au luat o mare dezvoltare în civilizaţia contemporană.

Instinctul jocului, subordonat la origine unui scop principal, se desprinde de acesta şi devine independent. Dacă la început jocul a fost un mijloc de perfecţionare a planului de a supravieţui, astăzi numeroase jocuri nu mai au ca rezultat nici un fel de corectare a planului. Ele devin scop în sine, chiar dacă iniţial au servit unui ţel anumit. Observaţiile acestea sînt în mare parte juste, totuşi concluziile ni se par alarmiste. Klaus ia şi el în discuţie, în cartea amintită, categoria jocurilor fără plan. Poziţia lui este însă sensibil opusă şi credem, îndreptăţită. El consideră că jocurile ce nu servesc nici unui plan pot avea la rîndul lor valoare. În primul rînd, ele servesc desăvîrşirii tehnicii jocurilor. În al doilea rînd, nu putem şti dacă un joc ce nu serveşte azi nici unui plan va rămîne totdeauna în această situaţie. Este în fapt, vom adăuga noi, povestea tuturor utopiilor, de la Platon pînă la premergătorii nemijlociţi ai lui Marx, şi nu putem afirma că ele n-au avut un rol impulsiv, pozitiv asupra spiritului uman. Nu putem deci decît subscrie concluziei lui Klaus, că „jocul

---

* Georg Klaus, *Spieltheorie in philosophischer Sicht*, Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1968.

[1] Vezi K. Steinbuch, *Automat und Mensch*, Berlin — Göttingen — Heidelberg, 1963, p. 350.

fără plan" este, între anumite limite, indispensabil pentru dezvoltarea spirituală a omenirii. Excluzînd absolutizările şi menţinînd contrastele, el va recunoaşte totuşi că activitatea liberă a lui „homo ludens", nesubordonată nici unui plan, nici unui comandament special, nu e total lipsită de pericole. Metafore ca „platonism" (aici în sensul comun al termenului), „turn de fildeş" etc. nu sînt decît expresia emoţională a acestor rezerve faţă de dezvoltarea necontrolată şi necontrolabilă, a ceea ce numim, cu un termen foarte general, „joc". În viziunea lui Klaus foloasele şi pericolele activităţii lui „homo ludens" formează o unitate dialectică. Şi ne gîndim aici la ceea ce în „Galaxia Gutenberg", Marshall Mc. Luhan numea „jocul cu simbolurile". Jocul semnelor, inventat de specia umană pentru a stăpîni mai deplin realitatea, pentru a o reprezenta mai bine, poate fi astfel denaturat încît să obţinem rezultate opuse. „Jocul cu simbolurile", stăpînirea relaţiilor simbolice, poate deveni un mijloc de a ţine categorii întregi de oameni departe de ocupaţiile aflate în legătură directă cu realitatea. Sau mai rău — şi remarca vizează în special anumite filozofii —, acest „joc" poate deveni un mijloc pentru obţinerea şi răspîndirea intenţionată a unor false reprezentări asupra realităţii. Pericolul acesta al inversării situaţiilor simbolice, ţinînd de cunoaştere şi subordonat domeniului semantic, poate avea efecte pragmatice deosebite, lucru semnalat încă de Marx şi Engels în *Ideologia germană*. Ceea ce făuritorii marxismului au definit acolo ca fiind ideologie se include noţiunii de „joc abstract", de construcţie a unor lumi simbolice fantastice, reflectare denaturată a realităţii. Subscriem de aceea observaţiei lui Klaus că, activitatea lui „homo ludens", valoarea şi pericolele jocului abstract, merită o atenţie deosebită, întrucît a fost pînă acum aproape total ignorată ca moment independent al procesului de cunoaştere, deşi deţine o deosebită importanţă, influenţînd în variate moduri toate sferele vieţii noastre sociale.

JOC ŞI LIBERTATE

Abordarea problemei libertăţii sub aspectul teoriei jocurilor îi prilejuieşte lui G. Klaus cîteva reflecţii originale privind sfera acestui concept. Sîntem tentaţi astăzi, afirmă el, să lărgim, respectiv să îmbunătăţim în oarecare măsură formularea clasică a libertăţii ca necesitate înţeleasă. În mai mare măsură ea ni se înfăţişează astăzi ca o „viziune în cîmpul posibilităţilor" [3]. Cu asemenea posibilităţi are însă de-a face şi teoria jocurilor strategice. Jocuri ce poartă în întregime amprenta necesităţii nu mai sînt jocuri strategice. Aici nu este posibilă alegerea, decizia liberă, presupusă axiomatic în cazul jocurilor strategice, care reclamă un minimum de libertate de alegere şi acţiune pentru ambii parteneri, sau cel puţin pentru unul din ei. Vorbim de un *minimum* de libertate de decizie acolo unde nu ne este dată decît posibilitatea de alegere între două posibilităţi. Din punct de vedere al teoriei informaţiei această libertate de alegere are o valoare de 1. bit. Există aşadar o limită inferioară pentru conţinutul de informaţie al unui joc strategic şi care, odată depăşită, anulează jocul ca atare. Aceste raporturi pot fi precizate cu ajutorul unui grafic care trebuie să prezinte cel puţin o ramificaţie de două alternative.

[3] G. Klaus, *op. cit.*, p. 55.

Un cîmp de posibilităţi, împreună cu capacitatea de a alege între ele, defineşte aşadar noţiunea de libertate, ca premisă axiomatică pentru desfăşurarea jocurilor strategice. Dar, observă Klaus, asemenea jocuri strategice pot fi jucate nu numai de oameni ci şi de automate foarte perfecţionate, posedînd un model intern al lumii exterioare. Această constatare duce la o întrebare strîns împletită cu o serie de prejudecăţi ; există libertate şi pentru automate ? În sensul abstracţiilor cibernetice, consideră Klaus, răspunsul la această întrebare nu poate fi decît pozitiv. Klaus e convins că această teză va întîmpina numeroase obiecţii, dar „nu vedem nici un element definitoriu al libertăţii, pe care automatele nu l-ar putea realiza" [4]. În lumina computerelor cu auto-programare şi capacitate de învăţare, această afirmaţie ni se pare mult mai puţin şocantă decît a găsit-o, de pildă, Kurt Heldman, unul din cronicarii acestei cărţi.

În cazurile specifice ale umanului intervin şi o serie de factori psihologici. Nicăieri nu se manifestă însă cu atîta claritate necesitatea libertăţii individului ce se mişcă într-un cîmp de posibilităţi, ca în domeniul jocului. Farmecul aparte al jocurilor construite artificial se află tocmai în faptul că omul, chiar în situaţia unor condiţii sociale nefavorabile manifestării sale libere, poate găsi aici o compensaţie, o lume ce-i oferă posibilitatea să-şi afirme libertatea, care, în sfera activităţii sale zilnice, i se refuză. În această lume a jocului unde primează exclusiv calităţile personale, nici un fel de persecuţie sau favoritisme nu pot împiedica victora celui mai bun.

Jocurile strategice prezintă deci în opoziţie cu cele ale hazardului (jocurile de zaruri sau cele de noroc) şi cu cele strict determinate, ce nu ne oferă nici o posibilitate de alegere, avantajul de a reprezenta un cîmp de afirmare a libertăţii umane. Acesta este farmecul, limita şi primejdia lor.

MAŞINI CU GÎNDIRE CREATOARE

Aminteam mai sus capacitatea calculatoarelor de a învăţa şi de a-şi autoperfecţiona programul. Ele se află astfel în posibilitatea de a juca jocuri strategice, şi maşinile care joacă şah constituie doar un prim pas în această direcţie. Klaus supune discuţiei o chestiune deosebit de spectaculoasă, cu consecinţe nebănuite pentru teoria cunoaşterii : *sînt maşinile capabile de gîndire creatoare* ? Majoritatea oamenilor sînt înclinaţi să răspundă negativ. Motivele nu sînt însă, în ultimă instanţă, altele decît cele pe baza cărora a fost respinsă cîndva teza că pămîntul nu e centrul universului sau că omul provine din regnul animal, prin evoluţie naturală. Se stabileşte dogmatic şi aprioric că proprietatea gîndirii creatoare aparţine doar omului, impunîndu-se argumentele ce vorbesc în favoarea acestei teze. În general adepţii ei socotesc că este util să interzicem, în principiu, orice discuţie în jurul acestei chestiuni, ea dovedindu-se sterilă şi nefăcînd decît să cheltuie zadarnic timpul şi energia oamenilor de ştiinţă, la fel cum au făcut-o la vremea lor, căutările de realizare a unui „perpetuum mobile". Comparaţia ni se pare însă incorectă, pentru că în vreme ce dovedirea imposibilităţii principiale de realizare a unui „perpetuum mobile" (el contrazicînd legile naturii) a fost utilă, în cazul nostru nu e vorba de nici o barieră principială ce ar trebui semnalată, ci doar de limite

[4] *Ibidem*, p. 56.

istorice, dizolvate în perspectiva progresului tehnico-ştiinţific. Gîndirea artificială nu contrazice nici o lege a universului, şi ceea ce natura a creat odată, prin apariţia conştiinţei umane poate fi, în principiu, recreat de om.

Primele realizări, deşi tributare încă unor limite tehnico-istorice, sînt de pe acum tulburătoare. De altfel, nimeni nu afirmă că maşinile ar gîndi *la fel* ca omul, nici atunci cînd folosesc aceleaşi structuri logice, aceleaşi legi ale dialecticii. Nu e vorba deci de identitate ci de *analogie*, după cum nu e vorba nici de a discuta faptul că elementele componente ale marilor calculatoare electronice nu sînt celule nervoase, ci e pusă în discuţie problema dacă astfel de maşini, care să fi fost construite întîi de om şi care să se dezvolte apoi singure (prin autoînvăţare programată) sînt sau nu în principiu posibile. Adică maşini care să gîndească creator. Klaus nu afirmă că ar exista deja astfel de maşini, ci numai că realizarea lor este, principial, posibilă, respectiv că este posibilă construirea unor sisteme, alcătuite la început, în structura lor de bază, de către om, dar care se dezvoltă şi se perfecţionează apoi singure, într-o opoziţie corespunzătoare cu mediul (de pildă în divergenţă cu regulile jocului). Aici se ridică o nouă problemă şi anume : de ce spunem că o maşină are nevoie, spre a juca un joc strategic, de proprietatea gîndirii creatoare. Pare de ajuns să se înscrie în program regulile jocului respectiv, lăsînd-o apoi să analizeze şi să verifice posibilităţile existente. Analizînd cazul jocurilor mai complicate (de pildă poker sau bridge) Klaus arată că această metodă, a programelor riguros stabilite, nu duce la nici un rezultat. Ar însemna să dăm o descriere extensivă a jocului, şi anume printr-un arbore al posibilităţilor, printr-o diagramă arborescentă care să cuprindă toate posibilităţile. S-a calculat că o asemenea diagramă arborescentă numără, pentru o partidă de şah, circa 10^{102} de diferite mutări posibile. Acest lucru este însă în afara capacităţilor de construcţie ale oricărei maşini actuale sau viitoare, deşi, din punct de vedere logic, ea nu este imposibilă. Şi chiar în cazul în care am putea construi o astfel de maşină, un asemenea program amănunţit nu ne-ar servi la nimic, pentru că există numeroase situaţii în care problema probabilităţii comportamentului, a informaţiei incomplete ş.a. joacă un rol hotărîtor.

În general se consideră că maşinile vor putea să se afirme doar prin capacitatea lor de a calcula infinit mai rapid decît omul, mulţumindu-se cu rolul de instrument amplificator al capacităţilor lui. Astfel, într-un articol [5] în care respinge, după opinia noastră neconvingător, capacitatea maşinilor de a gîndi, H. Wald scrie că „maşina va putea să calculeze de milioane de ori mai repede decît gîndirea umană, dar niciodată nu va avea o gîndire creatoare... Scutind gîndirea umană de o serie de operaţii elementare, *efectuabile mecanic* asupra semnelor materiale ale gîndirii, maşina permite, astfel, gîndirii să se cheltuiască numai în eforturi creatoare"[6] (*subl. n.* — V.E.M.). Observaţia ni se pare valabilă numai în cazul unei părţi a calculatoarelor actuale, funcţionînd pe baza unui algoritm riguros şi a unui program ferm. Ele nu acoperă însă nici pe departe toate modalităţile de acţiune ale calculatoarelor prezente şi mai ales

[5] Vezi H. Wald, *Limbajul, noţiunea şi maşinile de gîndit*, „Limba Română", 1965 nr. 2.
[6] *Ibidem*, p. 206.

viitoare. Un posibil jucător automat va fi superior omului în desfăşurarea unor jocuri strategice, nu deoarece calculează mai repede, trecînd mai rapid în revistă toate posibilităţile, ci din motive ce ţin de alte domenii. Dialectica programelor şi subprogramelor, precum şi alcătuirea unei biblioteci de programe cu ajutorul maşinii, sînt numai doi din factorii ce permit calculatorului să realizeze, ca „organ artificial" al omului, în principiu mai mult decît acesta, ajutat doar de organele sale naturale. Maşinile — spune Klaus — sînt în stare să joace jocuri strategice numai dacă sînt capabile să *rezolve probleme*. Pentru a putea considera că avem de-a face cu o problemă trebuie să existe cel puţin o alternativă de două posibilităţi. Deoarece putem realcătui astfel diagramele arborescente a jocurilor încît să fie recodificate toate pe codul (0,1), fiecare problemă poate fi prezentată ca o cuprindere mai simplă sau mai complicată de alternative (eventual stratificate). Dar abia atunci cînd concepem problemele sub acest aspect devine limpede că enumerarea apriorică (necesară în vederea alcătuirii unui program ferm) şi verificarea întregii scale a alternativelor, de diferite ordine, depăşesc orice limite tehnice posibile. Aici şi capacitatea maşinii de a calcula „de milioane de ori mai repede decît omul" se dovedeşte insuficientă. Nu poate fi construită pe această bază nici o maşină capabilă să joace jocuri strategice. Pentru a da rezultate în acest domeniu, maşina trebuie să prezinte un mod de comportare, pe care Klaus îl denumeşte sugestiv „euristic". Asemenea „maşini euristice" lucrează asemănător automatelor ce joacă şah, adică „ele dispun de o serie de principii strategice generale şi folosesc aceste principii, corespunzător situaţiilor concrete, în combinaţie cu metoda încercărilor şi erorilor" [7]. Într-un program euristic sînt implicate toate elementele dialecticii (abstractizare, simplificare, reducerea informaţiei, construirea unor elemente ideale etc.). O maşină lucrînd cu un asemenea program euristic poate fi, în principiu, construită; maşini mai simple de acest fel există deja. Din partea unei asemenea maşini „euristice" nu trebuie să ne aşteptăm la rezolvări exacte (de pildă rezolvări optimale, respectiv relativ stabile). Aici se cuvine să facem o distincţie între un mod de comportare „euristic" al maşinii, şi un altul algoritmic.

O maşină programată să lucreze cu o diagramă arborescentă completă, desfăşurată pînă în ultimul amănunt, ar fi o maşină strict algoritmică. Programul unei maşini „euristice" prevede însă faptul că aceasta să nu se declare mulţumită cu un rezultat doar atunci cînd acesta este optimal. Klaus accentuează faptul că unui asemenea program euristic îi sînt caracteristice soluţii aproximative (Näherungslösungen), direcţii de comportare întîmplătoare etc. O maşină „euristică" va stabili linia comportării sale, în amănunţime, totdeauna pe baza unor obiective parţiale, ce au fost deja atinse, sau care s-au dovedit realizabile. Esenţial este faptul ca o maşină „euristică" să deţină o bibliotecă de subprograme, fiind în stare să le îmbunătăţească continuu [8].

Un comportament „euristic" nu poate fi reprezentat printr-o diagramă arborescentă obişnuită. El va realiza mereu doar fragmente de asemenea diagrame, întrerupte prin intercalarea de subprograme. Aici

---

[7] *Wörterbuch der Kybernetik*, Berlin, Dietz Verlag, 1968, p. 249.
[8] *Ibidem*, p. 322.

apare o categorie tipic euristică, cea de *analogie*. Dacă subprogramele s-ar putea intercala numai acolo unde ne lovim mereu de aceeaşi situaţie, care le este cel mai bine adecvată, atunci eficacitatea lor ar fi deosebit de limitată. Ele nu ar fi atunci decît iarăşi nişte încercări ale tuturor posibilităţilor şi eventual comprimarea anumitor grupe de asemenea încercări. Dar subprogramul este intercalat şi atunci cînd dăm de o situaţie *asemănătoare*, adică de o situaţie care este analogă celeia în care respectivul subprogram s-a dovedit eficace.

Am insistat ceva mai mult asupra acestor detalii de ordin tehnic spre a obţine o imagine mai clară a distincţiei dintre maşinile cu un comportament „euristic" şi cele cu un comportament strict algoritmic. Această distincţie ne va ajuta să răspundem celor care neagă maşinilor orice capacitate posibilă de gîndire creatoare, pe baza afirmaţiei că nu pot exista decît maşini algoritmice. Astfel, într-un articol publicat în paginile acestei reviste [9] I. Iliescu, punînd semnul egalităţii între algoritm şi orice fel de program, deduce că existenţa maşinilor fără un algoritm ferm este imposibilă şi adaugă : „orice acţiune a maşinii are o *strictă* determinare cauzală, orice stare este determinată de starea precedentă, astfel încît *în nici un moment* maşina nu poate funcţiona altfel decît i s-a prescris" (*subl. n.* — V.E.M.). Autorul se sprijină şi pe expresia lui Shanon, atît de des reluată azi după ureche, conform căreia maşina este un „savant idiot" foarte conştiincios, care execută cu acurateţe tot ceea ce a fost introdus în ea printr-un program strict, dar nimic altceva. Numai că, dacă această remarcă a fost valabilă la vremea ei, cu peste două decenii în urmă, cînd tehnica calculatoarelor electronice era încă foarte rudimentară, ea se dovedeşte azi, în lumina progreselor vertiginoase din acest domeniu, total depăşită. A face apel la ea în argumentaţie, este asemănător cu a nega implicaţiile teoriei relativităţii cu argumentele fizicii newtoniene. O maşină „fără algoritm", în sens de program rigid, poate exista, şi ea este reprezentată tocmai de acele automate „euristice" la care se referă Klaus. Ele pot găsi căi de rezolvare, şi pot indica laturi ale fenomenelor pe care programatorul nici nu le-a bănuit. Am aminti în această ordine de idei computerele capabile să compună muzică, să scrie versuri sau să realizeze imagini grafice, pe baza unui program în care hazardul joacă, în deciziile maşinii, un rol hotărîtor, lucru realizat prin intercalarea, în construcţia acestora, a unui aşa-zis „generator de numere aleatorii" (random generator). Că nu mai poate fi vorba aici de nici un fel de program ferm este lucru evident.

Vorbind despre bazele oricărei euristici, Klaus subliniază faptul că ele se reduc, în ultimă instanţă, la principii dialectice. Aceste principii au fost descrise idealist de către Hegel, şi au fost obţinute de către clasicii marxismului, prin abstractizare, din procesele sociale ş.a. De aceea, conchide Klaus, pentru ca asemenea maşini să realizeze ceea ce aşteptăm de la ele, trebuie să fie capabile să *gîndească dialectic*. Asta nu înseamnă că ele trebuie să gîndească dialectic neapărat în acelaşi mod ca oamenii, ci ca *rezultatul* să fie asemănător. Este chiar posibil, în principiu, ca maşini de acest tip, care învaţă, care îşi îmbogăţesc în timp experienţa lor strategică, să dezvolte noi principii dialectice ale gîndirii strategice. Toate

[9] Ion I. Iliescu, *Automate „gînditoare" care funcţionează fără algoritm?*, în „Revista de filozofie", tomul 13, 1966, nr. 7.

aceste capacităţi ipotetice ale maşinilor euristice de joc pot fi realmente construite într-o formă tehnică sau în alta. Ne putem imagina că asemenea jucători maşinali, dotaţi cu principii de funcţionare euristice, vor fi primii soli ai oamenilor care vor vizita planetele mai îndepărtate. Legile naturii valabile pe aceste planete sînt aceleaşi ca în tot restul universului, totuşi fiecare planetă prezintă caracteristicile sale specifice, în domeniul meteorologic, geologic etc. Aceste particularităţi ne sînt în cea mai mare parte necunoscute, chiar şi cele ale vecinilor noştri mai apropiaţi, Marte şi Venus. Automatele rigid programate vor da greş aici în mod necesar, şi numai maşinile de joc euristice ar putea disputa cu succes „jocul" împotriva condiţiilor naturale existente pe aceste planete. Nu există vreo limită principială nici pentru construirea unor maşini-jucători care să dispute între ele „jocuri" strategice militare, „jocuri" ale divergenţelor politice şi respectiv ale concurenţei sau întrecerii economice. Ele pot fi astfel construite încît să se poată autoperfecţiona continuu pe baza experienţelor dobîndite.

Subscriem însă avertismentul implicat în concluziile lui Klaus, şi anume că omul nu trebuie să fie tentat (în eventualitatea unei asemenea posibilităţi) să lase toată răspunderea comportării sale în societate pe seama maşinii cu autoinstruire programată. (O maşină cu program rigid, singura ce ne-ar oferi garanţia executării doar a dorinţelor noastre, am văzut deja că nu poate fi utilă.) Dacă lăsăm decizia în seama unei asemenea maşini cu program „euristic" se poate ca, în anumite situaţii, să rezulte ceva ce nici nu dorim. Cine ne garantează că o maşină învăţînd total independent nu va lua decizii neplăcute oamenilor. Oare nu va fi ea preocupată în primul rînd de stabilitatea ei internă?

Deocamdată stadiul de dezvoltare şi capacitatea de acţiune a unor asemenea maşini sînt încă foarte elementare. Sîntem abia la începutul drumului. Dar, şi aici vedem în principal meritul teoretic deosebit al cărţii lui Klaus, este timpul de pe acum să reflectăm cu răspundere şi seriozitate asupra unor asemenea probleme, atît de adînc implicate în destinul viitor al omenirii.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Sociologia lui Petre Andrei

În atmosfera de intensă frămîntare intelectuală determinată de avîntul ştiinţei şi culturii româneşti la începutul secolului XX, în procesul dezvoltării accentuate a capitalismului, domeniile filozofiei şi sociologiei cunosc apariţia unor personalităţi marcante, ce vor duce peste hotare prestigiul cultural şi ştiinţific românesc. Printre cei ce s-au situat pe poziţii înaintate, promovînd un punct de vedere raţionalist, animat de spiritul cunoaşterii ştiinţifice în sociologie, un loc de frunte revine savantului ieşean Petre Andrei, gînditor profund original, dotat cu o mare capacitate de sinteză, savant erudit, respectat şi apreciat de cercurile ştiinţifice internaţionale, om politic progresist.

Apărută recent în Editura politică, sub semnătura lui Mircea Mâciu, *Sociologia lui Petre Andrei* constituie prima lucrare amplă, de sinteză despre concepţia sociologică a acestui savant. Volumul reprezintă o contribuţie reală la cunoaşterea gîndirii sociologice din ţara noastră şi completează în mod fericit tabloul complex al ştiinţei şi culturii româneşti din anii 1920—1940.

M. Mâciu evidenţiază contribuţia originală a lui P. Andrei la elaborarea şi fundamentarea unei teorii sociologice generale precum şi limitele ideologice şi teoretico-metodologice caracteristice acestei concepţii. Vastul material documentar strîns în urma unor minuţioase investigaţii este grupat în capitole şi paragrafe a căror succesiune ne înfăţişează formarea concepţiei sale sociologice, izvoarele sale sociale şi teoretice, cristalizarea şi originalitatea concepţiei sale şi, în sfîrşit, rolul ei în dezvoltarea sociologiei româneşti.

Înfăţişarea situaţiei social-economice a ţării în monografii consacrate diferiţilor gînditori din trecut, a devenit în ultimii ani un capitol de nedespărţit al acestui gen de lucrări. Apreciez că, de multe ori, prezenţa acestui capitol constituie o simplă formalitate întrucît, pe de o parte, respectivele analize le găsim realizate mai amplu şi la un nivel superior în lucrări consacrate special acestei teme, iar pe de altă parte, ele rămîn neintegrate structurii diferitelor monografii. Aceeaşi situaţie o întîlnim şi în cazul monografiei lui M. Mâciu care nu ar fi avut de suferit, din punct de vedere calitativ, prin lipsa acestor pagini.

Primul capitol al cărţii reţine atenţia îndeosebi prin analiza climatului spiritual, prin surprinderea particularităţilor luptei ideologice existente în ţara noastră, în anii interbelici. Evenimentul major al acestor ani îl constituie pătrunderea intensă a filozofiei marxiste în rîndurile intelectualităţii române. Petre Andrei este sociologul român care-l cunoştea cel mai bine pe Marx, din surse originale. Menţionăm analizele făcute de el unor părţi din *Capitalul* lui Marx, în seminariile cu studenţii, eveniment insolit pentru activitatea universitară din acea vreme.

În viaţa politică a ţării, datorită convingerilor sale profund democratice, Petre Andrei se face repede remarcat. Condeiul său ascuţit a scos în evidenţă profundele contradicţii ale societăţii noastre generate de structura de

Rev. filoz., **17**, 2, p. 243—245, Bucureşti, 1970

clasă existentă. Figură progresistă pe firmamentul vieţii politice, ocupînd continuu poziţii avansate în luptele sociale şi politice ale vremii P. Andrei s-a caracterizat printr-o angajare civică totală de partea maselor largi populare. Încadrat în aripa de stînga a partidului ţărănesc, ce reunea intelectuali de vază, P. Andrei s-a manifestat ca un fervent oponent al dictaturii fasciste.

Prin scris sau viu grai el a fost un promotor neobosit al unei politici progresiste în domeniul organizării învăţămîntului. Convingerile sale democratice l-au determinat să ia poziţie împotriva educării tineretului în spirit militarist.

În activitatea ştiinţifică, P. Andrei a denunţat neobosit, pericolul reprezentat pentru ţară de teoriile fasciste ce cîştigau teren în acele vremuri. Alături de alţi intelectuali, el se remarcă ca un critic violent al acestor orientări extremiste, relevînd dependenţa lor de cele mai reacţionare grupări politice. Curajoasa activitate politică desfăşurată de P. Andrei, după cum rezultă din paginile monografiei lui M. Mâciu, este organic legată de o fecundă activitate ştiinţifică din domeniul sociologiei.

Societatea, în concepţia lui P. Andrei, reprezintă o parte a naturii, o treaptă superioară a existenţei naturii care nu poate fi supusă „legilor mecanice". P. Andrei declară război tuturor concepţiilor mecaniciste, biologiste, psihologiste, rasiste etc. în încercarea lor de negare sau de escamotare a specificităţii societăţii omeneşti. Acest specific al societăţii P. Andrei îl distinge, pe de o parte, în colaborarea oamenilor, iar pe de altă parte, în activitatea lor împotriva mediului înconjurător. Activitatea oamenilor exercitată asupra naturii devine, astfel, izvorul vieţii sociale.

Adept convins al determinismului social, P. Andrei respinge tezele cu caracter conservator — reacţionar care leagă dezvoltarea societăţii de forţe iraţionale, de voinţele celor puternici. Autorul monografiei subliniază importanţa punctului de vedere al sociologului român care considera că activitatea oamenilor este determinată de dezvoltarea societăţii în întregul ei. Precizînd că în domeniul socialului evoluţia se realizează mai repede decît în natură, P. Andrei recunoaşte concomitent caracterul istoric pronunţat al legilor societăţii. Echivalînd însă legile economice cu cele juridice, politice şi morale, el se îndepărtează de analiza pînă atunci judicioasă făcută respectivelor probleme. Aceste inconsecvenţe vor influenţa negativ concepţia sa de ansamblu.

În viziunea sa progresul social presupune o creştere continuă, o ascensiune de la inferior la superior. Printre alţi factori ce contribuie la realizarea acestui progres, P. Andrei recunoaşte importanţa factorului economic. Apariţia claselor sociale este determinată, după opinia sa, de procesul diferenţierilor sociale şi economice şi în mod special de formarea proprietăţii private. Între clasele sociale se stabileşte cel mai adesea raporturi de luptă. Istoria evoluţiei societăţii constituie o dovadă de netăgăduit în acest sens, spune P. Andrei.

Aşa cum apreciază M. Mâciu, analiza făcută de P. Andrei factorilor luptei de clasă cît şi acestui fenomen social, denotă o înţelegere realistă a importanţei problemei. Dar concluziile sale social-politice păstrează un caracter reformist exagerînd mobilitatea socială din capitalism şi vehiculînd ideea „emulaţiei" dintre clase şi teoria „clasei de mijloc". Prin aceasta P. Andrei caută să evite ideea necesităţii obiective a revoluţiei ca formă supremă de manifestare a luptei de clasă, sub pretextul că ea ar nimici reale valori sociale, spirituale şi chiar umane.

În trecerea de la o orînduire social economică la alta, P. Andrei acceptă şi pledează numai pentru evoluţie, concepînd-o ca realizabilă treptat, fără întreruperea bunei funcţionări a instituţiilor sociale. Neacceptînd revoluţia ca formă de trecere la o orînduire socială superioară, remarcă M. Mâciu, el o analizează totuşi, într-un spirit realist, dezvăluindu-i legitimităţile excepţionale.

Revoluţia socială este considerată de P. Andrei ca o mişcare violentă pregătită treptat de diferite evenimente, al cărei scop este răsturnarea întregii ordini sociale şi politice existente. Gradul ei de violenţă, spune P. Andrei, este dependent de opoziţia claselor îm-

potriva cărora se întreprinde. În declanșarea revoluției, factorul economic este covîrșitor de important, față de cei de natură spirituală și psihică.

În strînsă legătură cu evoluția societății omenești, este concepută și evoluția indivizilor. Este un merit incontestabil al lui P. Andrei, relevat în paginile monografiei, faptul că înțelege și înfățișează omul în contextul totalității relațiilor sociale, considerîndu-l atît ca o creație socială, cît și ca un factor cauzal al procesului evoluției sociale, delimitîndu-se astfel de cei care reduceau omul la coordonatele sale biologice, și de cei care îl reduceau la determinarea social-economică.

Trăsătura definitorie conferită de P. Andrei omului este *munca*. Accepția pe care o dă el muncii ca activitate desfășurată de oameni în mod conștient probează incontestabil influența asupra sa a marxismului. Caracterul conștient, creator al activității umane, și nu cel instinctual reprezintă garanția progresului social. De egală stimă se bucură în concepția sa, arătă M. Mâciu, atît munca fizică, creatoare de valori materiale, cît și munca intelectuală, munca producătoare de valori spirituale. Scopul activității materiale și intelectuale, atît a indivizilor cît și a personalităților, este crearea unei societăți mai bune, realizarea unei vieți fericite.

P. Andrei nu va afirma însă niciodată necesitatea desființării proprietății private, izvorul tuturor inechităților sociale. După opinia lui tarele societății capitaliste pot fi lichidate prin lupta menită să asigure accesul tuturor oamenilor la binefacerile civilizației moderne. M. Mâciu subliniază caracterul net utopic al soluțiilor formulate de P. Andrei.

În continuare, autorul face o analiză minuțioasă concepției integralist-deterministe a lui Petre Andrei, raporturilor în care situează el sociologia cu celelalte științe despre societate.

Obiectul sociologiei, arată M. Mâciu, îl formează la Petre Andrei realitatea socială privită ca o *totalitate*. Sociologia studiind realitatea ca un tot, ca un întreg, trebuie să analizeze și natura și formele sale de manifestare, circumscriind în aria problematicii sale și actul devenirii. În viziunea profesorului ieșean societatea este ireductibilă la fenomenele și procesele ce o compun, ea reprezentînd față de fiecare din acestea, ceva nou, o sinteză mai complexă și în continuă evoluție. Sarcina sociologiei este de a studia realitățile sociale așa cum sînt, așa cum se înfățișează, ca ulterior să explice această complexitate specifică ei.

Un loc central în concepția sa despre societate îl constituie elaborarea unei metode sociologice cît mai adecvate de lucru.

P. Andrei consideră că *metoda integralistă* corespunde cel mai bine analizei fenomenelor și proceselor sociale de care se ocupă sociologia. Pledînd pentru această metodă, constată autorul monografiei, P. Andrei recunoaște și importanța celorlalte metode de cercetare, istorică, psihologică, comparativă, statistică etc. Analizele realizate de M. Mâciu nu se menține însă la același nivel de exigență în tot cuprinsul cărții. Menționăm în acest sens analiza insuficientă a raportului dintre sociologie și celelalte științe sociale în concepția lui P. Andrei. Astăzi, cînd problema respectivă se află la loc de frunte în preocupările oamenilor de știință, o analiză minuțioasă care să evidențieze contribuția lui P. Andrei ar fi fost de un real folos.

Autorul este mai puțin convingător în analiza raportului dintre filozofie și sociologie la Petre Andrei și în problema apartenenței politice a profesorului, tangențial enunțată.

Premizele unei nuanțate și aprofundate analize a acestei din urmă probleme sînt reduse la „explicația" că P. Andrei „ducea o politică țărănistă, dar nu cade în mrejele teoretice ale țărănismului" (p. 31).

Concluziile monografiei subliniază cu îndreptățire că prin rezultatele obținute, prin ideile sale cu privire la integralismul și la determinismul social, la obiectul sociologiei, la metodele și tehnicile sale de cercetare, la raportul ei cu celelalte științe sociale, prin cercetările sale privind sociologia valorii, sociologia cunoașterii etc. — sociologia lui Petre Andrei se înscrie incontestabil în actualitate, reeditarea sa fiind un act de cultură necesar.

Dan Petre

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

CERCETĂRI DE SOCIOLOGIA CULTURII ÎN SLOVACIA

Între 24—27 noiembrie 1969 s-a ţinut la Jasná pod Chopcom — o încîntătoare staţiune climaterică din munţii Tatra — un *Seminar Naţional* consacrat dezbaterii unei teme de mare actualitate — *Probleme de sociologie a culturii în Slovacia*, organizat de *Institutul de cercetare a culturii şi opiniei publice din Bratislava*. La acest seminar au fost invitaţi şi unii cercetători străini, între care *dr. Iugo Friedrich*, reprezentînd Institutul comunicaţiilor de masă de pe lîngă Universitatea din Nürenberg, R. F. a Germaniei, *prof. Jivko Oşavkov*, din partea Societăţii bulgare de Sociologie, directorul Institutului de sociologie din Sofia, *dr. Susanna Şipos*, colaboratoare ştiinţifică a Institutului de cultură populară din Budapesta, *dr. Nemanjic Milos* şi *dr. Danica Mojisin Traikovic* din partea Centrului pentru dezvoltarea culturii din Belgrad şi semnatarul acestor rînduri. Seminarul a constituit un foarte bun prilej pentru un larg schimb de opinii în problemele sociologiei culturii şi, totodată, pentru o mai bună cunoaştere reciprocă a preocupărilor şi realizărilor din acest domeniu. În cele ce urmează aş dori să mă opresc tocmai asupra unor realizări ale tovarăşilor slovaci care sînt mai puţin sau de loc cunoscute de sociologii noştri.

În R. S. Cehoslovacă cercetări sociologice se desfăşoară în mai multe unităţi : *Institutul de sociologie* al Academiei de ştiinţe din Praga, *Institutul de sociologie* al Academiei de ştiinţe din Bratislava, *catedrele de sociologie* de la Universitatea carolină din Praga şi de la Universitatea din Bratislava. Între aceste unităţi, *Institutul de cercetare a culturii şi opiniei publice* din Bratislava ocupă un loc aparte ; un institut similar a fost creat în acest an şi la Praga dar acesta este încă la începuturile activităţii, într-o fază de organizare şi tatonări. Institutul din Bratislava este organizat în *4 cabinete* :

1. *Teoria şi sociologia culturii* condus de docent dr. ing. Michal Hruškovic, a cărui principală sarcină este elaborarea *metodologiei de bază* pentru toate celelalte cabinete. Acest cabinet este, la rîndul său, divizat în trei secţii : a) *teoria culturii* ; b) *teoria educaţiei adulţilor* şi c) *teoria activităţii artistice de amatori*, ultima ocupîndu-se, între altele de aşa-numita *cultură locală*, influenţa culturii artistice asupra populaţiei ş.a.

2. *Organizarea, conducerea şi economia culturii*, condus de prof. univ. Martin Kontra, alcătuit din două secţii : a) *Secţia de conducere şi organizare a culturii* care cercetează *mecanismele organizatorice şi instituţionale* ale activităţii culturale de masă şi ale educaţiei adulţilor, din punct de vedere al gradului de adecvare sau inadecvare pentru anumite genuri de activitate, pentru anumite categorii ale populaţiei etc., precum şi problema *cadrelor* existente sau necesare în aceste activităţi, sub toate aspectele ; b) Secţia de *economia culturii* care se ocupă de probleme privind *eficienţa economică* şi *rentabilitatea* instituţiilor culturale, opţiuni, structură şi repartiţie a *investiţiilor* făcute în domeniul culturii pentru a obţine maximum de economicitate şi eficienţă a activităţilor culturale. A fost elaborat, pe bază de cercetări socio-

Rev. filoz., **17**, *2*, p. 247—249, Bucureşti, 1970

logice, un *model economic al culturii*, în trei volume, cunoscut și apreciat în cadrul cercurilor de specialiști UNESCO. Lucrarea se referă la un cerc larg de probleme de ordin practic, economic, interesînd deopotrivă toate instituțiile și organismele culturale ale Ministerului culturii, sindicatelor etc. — construcția de cluburi și case culturale, sistemul de finanțare și conducere a activității culturale, propuneri privind conducerea și asigurarea financiară a activităților culturale de către un singur organ specializat ș.a. Tocmai ca un rezultat al acestei inedite și remarcabile contribuții (care ar trebui tradusă și cunoscută mai bine și la noi) a fost organizată la Bratislava, în luna decembrie 1969, o consfătuire a experților UNESCO în domeniul menționat.

3. Cabinetul pentru *cercetarea opiniei publice*, condus de docent dr. ing. Celko (pe cale de a se separa și deveni o instituție autonomă), cu două secții : a) *metodologia* de cercetare a opiniei publice ; b) *cercetare concretă*, de teren a opiniei publice, în sfera *politică*, *economică* și *culturală*. Tematica acestui cabinet este foarte complexă : ea cuprinde, alături de unele teme teoretice de ordin metodologic, numeroase teme pe care le sugerează viața însăși sau comenzi, cereri ale unor instituții centrale de stat, care doresc să cunoască opiniile populației, cu toate nuanțele și mutațiile posibile, asupra unor chestiuni, reforme, măsuri preconizate — opinii înregistrate cu toată obiectivitatea, chiar și în chestiunile cele mai dificile, indiferent dacă sînt sau nu favorabile.

4. *Cabinetul de mass media*, condus de dr. Darmo, alcătuit din 3 secții : a) *sociologia mass media* ; b) *analiza cantitativă a mass media* ; c) *analiza calitativă a mass media*. În plus Institutul dispune de o *Secție de informare și documentare* care alcătuiește un repertoar al întregii literaturi ce interesează institutul, face selecții din publicistica mondială, întocmește bibliografii și culegeri de studii cu caracter informativ, publică un buletin de largă accesibilitate cu noutăți în literatură de specialitate și în cultură.

Așa cum a dovedit-o și seminarul la care am participat, printre *obiectivele de cercetare* mai importante ale institutului se numără : cercetarea și determinarea *profilului cultural* tipic în mediul industrial din Slovacia ; probleme de bază, teoretice și metodologice ale educației adulților, pedagogia adulților, aspecte sociologice ale mass-media, istoria culturii, elaborarea unui dicționar de specialitate în 5 limbi de circulație mondială. De altfel, chiar și numai o simplă enunțare a cîtorva titluri de comunicări prezentate în cadrul Seminarului ne dezvăluie o interesantă și actuală problematică de cercetare. *Situația actuală și problemele sociologiei culturii în Slovacia*, referat general, prezentat de directorul Institutului, P. Paška ; *Aspecte sociologice ale învățămîntului și educației adulților în întreprinderile industriale din Slovacia*, dr. Emilia Malá ; *Autoeducația în mediul industrial din Slovacia*, de Ján Souc, *Profilul socio-cultural al locuitorilor în așezările industriale din Slovacia*, de dr. docent ing. Michal Hruškovic ; *Influența comunicațiilor de masă asupra comportării sociale a individului, ca parte a culturii*, de Samuel Breška ; *Locul comunicațiilor de masă în timpul liber*, de dr. Vladimir Holina ; *Cîteva considerații asupra cercetării timpului liber*, de Viliam Fabry ; *Aspecte sociologice privind lectura cărților în raport cu mass media*, de Hilda Gomaliakova ; *Cuvînt și imagine în cultura de masă*, de dr. Oliver Bokos ș.a.

Firește, nu e posibil să analizez în cuprinsul acestor însemnări multitudinea problemelor ce s-au discutat în cadrul celor trei zile de dezbateri. Mă voi opri, pe scurt, asupra unor idei mai importante care mi-au reținut atenția și care ar putea să prezinte interes și pentru sociologii din România.

Mai puțin prezente în discuție, chestiunile teoretice și metodologice nu au lipsit cu totul. S-a insistat asupra necesității de a clarifica unele principii teoretice și metodologice privind însăși *definiția culturii*, legat de dinamismul și funcțiile sale, subliniindu-se, totodată, că programul cercetărilor concrete de sociologia culturii nu poate fi ținut pe loc pînă la clarificarea tuturor chestiunilor legate de elaborarea întregului sistem categorial de principii culturologice.

De o rodnică dezbatere s-au bucurat și conceptele de *mass media* și *timp liber*. Este un fapt incontestabil că mass media s-a integrat atît de puternic în societatea contemporană, încît nici nu mai putem gîndi această societate fără mijloacele comunicațiilor de masă. Ele influențează întreaga noastră viață, inclusiv timpul liber. Complexitatea acestor mijloace reclamă însă o analiză și o cercetare interdisciplinară. Una din concluziile ce se desprinde din cercetările de pînă acum ar putea fi formulată astfel : capacitatea de influențare a mass media depinde de orientarea lor, de modul în care sînt folosite, valorificate, de valoarea informației vehiculate și de *calitatea culturală* a unui anumit public, de capacitatea receptivă și selectivă a acestuia. Nici unul din componentele *mass media* nu trebuie privit ca avînd o valoare în sine sau ca un înlocuitor al altora, ci în contextul general al civilizației contemporane care înțelege să-și perfecționeze nu numai tehnicile de *producere* și *circulație a bunurilor de consum* dar și tehnicile de circulație și *comunicare* a *valorilor culturale*.

Cercetările au arătat, de asemenea, că aspectul *extensiv* al culturii, creșterea cantitativă de mass media nu duce automat la o dezvoltare *intensivă*, *calitativă* a activității culturale, iar ponderea unor preocupări culturale în timpul liber depinde și de orientarea și intensitatea activității profesionale de specialitate ; posibilități sporite de orientare a timpului liber spre forme elevate de cultură au tocmai cei ce dovedesc talent, pasiune, interes intelectual pentru munca profesională.

De remarcat este faptul că în sfera de preocupări a sociologilor slovaci intră nu numai probleme de sociologie a culturii de masă și de mass media dar și probleme de *sociologia culturii* într-un sens mai larg, cuprinzînd și formele așa-zis clasice ale *difuziunii culturale* : cartea, spectacolul de teatru, de operă, concertul, muzeul. Astfel, la cererea Ministerului Culturii, a fost cercetată frecvența la operă, la galeriile de artă, interesul pentru anumite forme culturale la anumite categorii de populație.

Într-o asemenea cercetare care a cuprins 90% din populația unor centre industriale au fost dezvăluite numeroase aspecte privind : orientarea culturală diferențiată a oamenilor în funcție de profesii, vîrstă, mediu social ș.a., modul de a folosi vacanțele în funcție de nivelul de cultură etc. Participanții la dezbatere au relevat că pe baza acestor cercetări și ținînd seama nu numai de nivelul atins, dar și de tendințele firești sesizabile (deci și pe baza unor studii de futurologie culturală) ar trebui elaborate *noi modele culturale*, cu o valoare *euristică-teoretică*, dar și *practic-orientativă* pentru factorii responsabili ai activităților culturale.

Cercetările de *sociologia literaturii* și *sociologia artei*, deși mai puțin extinse, au îmbrățișat o gamă largă de aspecte : geneza operei și difuzarea sa, rețeaua de difuzare, întîlnirea cu publicul prin intermediul cluburilor și asociațiilor culturale, relațiile scriitor-editură-public, emisiuni literare, ancheta în legătură cu preferințele publicului pentru un gen sau altul de artă, raportul dintre *cuvînt* și *imagine* în cultura de masă.

Unii participanți la dezbateri au criticat faptul că problemele sociale ale creației și ale receptării și, în general, *problematica teoretică* a culturii a ocupat un loc redus în cercetările efectuate și în comunicările prezentate. În acest context, scurta comunicare pe care am prezentat-o — cu privire la *relația cultură-cultură de masă* a fost bine primită.

În continuarea vizitei mele în Cehoslovacia am prezentat în mai multe orașe o comunicare despre *Cultura de masă și educația adulților în România socialistă*. Mi-am format convingerea fermă că există nu numai o mare receptivitate față de problemele sociologiei culturii dar și mari posibilități — încă puțin folosite — de colaborare rodnică între sociologii și filozofii celor două țări.

Al. Tănase

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10, — FF49, — D M 50.
Toute commande à l'étranger sera adressée à CARTIMEX, boîte postale 134—135, Bucarest, Roumanie, ou a ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMANIE DES SCIENCES SOCIALES

  - SÉRIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
  - SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
  - SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
  - SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
  - SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

„ * „ **Filozofia şi sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

„ * „ **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p., 18,50 lei.

GH. BERESCU, **Etica muncii şi modul de viaţă**, 1969, 232 p., 10 lei.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub red. N. BELLU, **Tineretul şi idealul moral. Contribuţii la cercetarea problemei**, 1969, 245 p., 14,50 lei.

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală şi stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite, I. Problema cunoaşterii**, ediţie îngrijită de Al. Posescu, 1969, 784 p., 34 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.

G. W. F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptului sau Elemente de drept natural şi de ştiinţă a statului**, trad. de Virgil Bogdan şi Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.

I. PEATNITCHI, **Dialectica vitalităţii organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

PSIHOLOGIE

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activităţii de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.

TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 261 p., 12 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIŢIE

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III.
Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**.

REV. FILOZ., 17, 2, p. 143 – 250 BUCUREŞTI, 1970

I. P. I. – c. 5021 | 43503 | Lei 20

REVISTA DE FILOZOFIE

TOMUL 17 3—4 1970

I 7961

V.I.LENIN

1870 - 1970

0 IUL. 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*, OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin Centrala cărții. Oficiul de comerț exterior, Căsuța poștală 134—135, (Calea Victoriei 126), București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.

Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

„Opera teoretică și întreaga activitate de militant comunist desfășurată de V. I. Lenin reprezintă o ilustrare vie a spiritului creator al teoriei revoluționare a proletariatului. El a îmbogățit cu noi concluzii materialismul dialectic și istoric, economia politică marxistă, tezaurul comunismului științific. Adversar neînduplecat al oricărei osificări a gîndirii, Lenin a demonstrat în mod magistral că teoria marxistă nu este o dogmă, o colecție de teze imuabile, ci o metodă revoluționară de cercetare a fenomenelor naturii și societății, o strălucită armă teoretică a partidului proletariatului în analiza condițiilor istorice concrete, în lupta pentru transformarea revoluționară a societății".

HOTĂRÎREA COMITETULUI CENTRAL AL
PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN PRIVIND ANIVERSAREA
ÎN ROMÂNIA A CENTENARULUI NAȘTERII LUI
VLADIMIR ILICI LENIN

7961.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 17 Nr. 3 — 4 1970

ULIM 2014

2022

SUMAR

O sută de ani de la naşterea lui V. I. Lenin

STUDII ŞI ARTICOLE

Pag.

- PETRU PÂNZARU, Democraţie, libertate socială şi umanism în societatea socialistă . . . 257
- DUMITRU I. MAZILU, Concepţia leninistă despre perfecţionarea continuă a organizării politico-juridice a societăţii socialiste . . . 271
- NICULAE BELLU, Practica politică a filozofiei la Lenin . . . 285
- AL. TĂNASE, GEORGETA TODEA, Lenin şi cultura socialistă . . . 305
- SIMION PUNI, V. I. Lenin despre rolul factorului subiectiv în dezvoltarea societăţii 317
- ATH. JOJA, Reflecţii despre ideologie şi ştiinţă . . . 327
- OCTAVIAN CHEŢAN, Lenin şi problemele practicii teoretice . . . 335
- PAVEL APOSTOL, Lenin şi dialectica procesului de cunoaştere ştiinţifică . . . 343
- V. A. FOK (Leningrad — U.R.S.S.), Fizica cuantică şi unele probleme filozofice . . 353
- ALEXANDRU FLORIAN, Valoarea cognitiv-metodologică a conceptului de materie 367
- ION FLOREA, Lenin şi dialogul în filozofia contemporană . . . 377

FILE DE ISTORIE

AUGUSTIN DEAC, Unele date privind răspîndirea ideilor leniniste de către P.C.R. în anii ilegalităţii (1924—1944) . . . 385

COMUNICĂRI

- OVIDIU TRĂSNEA, Ştiinţa politică şi arta politică la V. I. Lenin . . . 403
- ANETA BUSUIOC, Lenin şi concepţia despre statul socialist ca formă superioară a democraţiei . . . 411
- CONSTANTIN BORGEANU, Probleme metodologice ale ideii de progres în opera lui Lenin . . . 417
- C. I. GULIAN, Lenin şi unele probleme fundamentale ale istoriei culturii . . . 427
- MARIA ISAKOVNA PETROSIAN (Moscova — U.R.S.S.), Unitatea dintre aspectul gnoseologic, social şi antropologic al problemei omului în leninism . . . 437
- VICTOR ERNEST MAŞEK, Spiritul leninist în cultură şi artă . . . 445
- NICOLAE S. DUMITRU, Contribuţia lui Lenin la dezvoltarea proiectului uman marxist . . . 451

Rev. filoz., **17**, *3—4*, p. 251—458, Bucureşti, 1970

11.842

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 17 **№ 3 — 4** **1970**

СОДЕРЖАНИЕ

К столетию со дня рождения В. И. Ленина

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Стр.

- ПЕТРУ ПЫНЗАРУ, Демократия, социальная свобода и гуманизм в социалистическом обществе 257
- ДУМИТРУ И. МАЗИЛУ, Ленинское мировоззрение на политико-судебную организацию социалистического общества 271
- НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Политическая практика философии по Ленину 285
- АЛ. ТЭНАСЕ, ДЖЕОРДЖЕТА ТОДЯ, Ленин и социалистическая культура 305
- СИМИОН ПУНИ, В. И. Ленин о роли субъективного фактора в развитии общества 317
- АТ. ЖОЖА, Размышления об идеологии и науке 327
- ОКТАВИАН КЕЦАН, Ленин и вопросы теоретической практики 335
- ПАВЕЛ АПОСТОЛ, Ленин и диалектика процесса научного познания . . . 343
- В. А. ФОК (Ленинград—СССР), Квантовая физика и некоторые философские вопросы 353
- АЛЕКСАНДРУ ФЛОРИАН, Познавательно-методологическая ценность понятия материи 367
- ИОН ФЛОРЯ, Ленин и диалог в современной философии 377

СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ

- АУГУСТИН ДЕАК, Данные о распространении марксизма Румынской коммунистической партией в годы подполья (1924—1944) 385

СООБЩЕНИЯ

- ОВИДИУ ТРЭСНЯ, Политическая наука и политическое искусство в учении В. И. Ленина 403
- АНЕТА БУСУЁК, Ленин и взгляды на социалистическое государство как высшую форму демократии 411
- КОНСТАНТИН БОРДЖАНУ, Методологические вопросы идеи прогресса в произведениях Ленина 417
- К. И. ГУЛИАН, Ленин и некоторые фундаментальные вопросы истории культуры 427
- МАРИЯ ИСААКОВНА ПЕТРОСЯН (Москва—СССР), Единство гносеологического, социального и антропологического аспектов проблемы человека в ленинизме 437
- ВИКТОР ЭРНЕСТ МАШЕК, Ленинский дух в культуре и искусстве 445
- НИКОЛАЕ С. ДУМИТРУ, Вклад В. И. Ленина в развитие марксистского проекта относительного развития человека 451

Философский журнал, 17, 3—4, p 251—458, Бухарест, 1970

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 17 — Nos 3—4 — 1970

SOMMAIRE

100e anniversaire de la naissance de V. I. Lénine

ÉTUDES ET ARTICLES

Page

PETRU PÂNZARU, Démocratie, liberté sociale et humanisme dans la société socialiste 257

DUMITRU I. MAZILU, La conception léniniste sur le perfectionnement ininterrompu de l'organisation politique-juridique de la société socialiste 271

NICULAE BELLU, Pratique politique de la philosophie chez Lénine 285

A. TĂNASE et GEORGETA TODEA, Lénine et la culture socialiste 305

SIMION PUNI, V. I. Lénine sur le rôle du facteur subjectif dans le développement de la société 317

A. JOJA, Réflexions sur l'idéologie et la science 327

OCTAVIAN CHEȚAN, Lénine et les problèmes de la pratique théorique 335

PAVEL APOSTOL, Lénine et la dialectique du processus de connaissance scientifique 343

V. A. FOK (Leningrad — U.R.S.S.), La physique quantique et quelques problèmes philosophiques 353

ALEXANDRU FLORIAN, Valeur cognitive-méthodologique du concept de matière 367

ION FLOREA, Lénine et le dialogue dans la philosophie contemporaine 377

PAGES D'HISTOIRE

AUGUSTIN DEAC, Données concernant la diffusion des idées léninistes par le P.C.R. pendant la clandestinité (1924—1944). 385

COMMUNICATIONS

OVIDIU TRĂSNEA, Science politique et art politique chez V. I. Lénine 403

ANETA BUSUIOC, Lénine et la conception sur l'Etat socialiste en tant que forme supérieure de la démocratie 411

CONSTANTIN BORGEANU, Problèmes méthodologiques de l'idée de progrès dans l'œuvre de Lénine 417

C. I. GULIAN, Lénine et quelques problèmes fondamentaux de l'histoire de la culture 427

MARIA ISAKOVNA PETROSIAN (Moscou — U.R.S.S.), Unité entre les aspects gnoséologique, social et anthropologique du problème de l'homme dans le léninisme 437

VICTOR ERNEST MAȘEK, L'esprit léniniste dans la culture et l'art 445

NICOLAE S. DUMITRU, Contribution de Lénine au développement du projet humain marxiste 451

Rev. philos., 17, 3—4, p. 251—458, Bucarest, 1970

STUDII ŞI ARTICOLE

DEMOCRAŢIE, LIBERTATE SOCIALĂ ŞI UMANISM ÎN SOCIETATEA SOCIALISTĂ*)

DE

PETRU PÂNZARU

Printre principalele probleme care stimulează gîndirea teoretică marxist-leninistă contemporană şi solicită soluţii practice din partea partidelor comuniste se înscrie *corelaţia dialectică dintre socialism şi democraţie, conţinutul social, de clasă, concret-istoric al acestora, precum şi metodele şi finalităţile umaniste ale operei de construire a socialismului şi comunismului.* În jurul acestei tematici se concentrează numeroase dezbateri, se exprimă puncte de vedere şi se dau interpretări variate, au loc puternice confruntări cu ideologia burgheză, anticomunistă, ceea ce învederează actualitatea şi importanţa deosebită a acestei teme.

Trăim în epoca istorică, prefigurată de Lenin, *„cînd teoria se transformă în practică, cînd ea e înviorată de practică, e corectată de practică, e verificată prin practică"*[1]. Văzînd în marxism ştiinţa pe care Marx şi Engels ne-au lăsat poruncă s-o dezvoltăm pentru a nu rămîne în urma vieţii, Lenin a contribuit la ridicarea pe o nouă treaptă de evoluţie a teoriei socialismului ştiinţific, în esenţa ei critică şi revoluţionară, teorie care poartă pe drept cuvînt numele de marxism-leninism.

La fel ca orice altă ştiinţă, marxism-leninismul se supune inevitabil principiului reînnoirii şi autodezvoltării continue — în funcţie de datele noi ale realităţilor sociale, ale ştiinţei şi culturii — şi principiului verificabilităţii adevărurilor sale în procesul practicii. *„Ar fi cea mai mare greşală* — spunea Lenin — *dacă ne-am apuca să punem sarcinile practice complexe, imediate, în rapidă dezvoltare, ale revoluţiei, în patul lui Procust al «teoriei» îngust înţelese, în loc de a considera teoria în primul rînd şi mai mult decît orice, o călăuză în acţiune"* [2].

*) Articolul are la bază expunerea prezentată la Conferinţa internaţională consacrată centenarului naşterii lui V. I. Lenin cu tema: „Creşterea rolului leninismului în epoca contemporană şi critica anticomunismului", Moscova, 19—23 ianuarie 1970.

[1] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol, 35, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 212 (subl. ns.).

[2] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 31, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 45—46.

Rev. filoz., **17**, *3—4*, p. 257—269, Bucureşti, 1970.

În aceste condiții, justa soluționare a raporturilor dintre socialism și democrație atît pe plan teoretic, ideologic, cît și practic, politic reprezintă o parte intrinsecă a întregii activități revoluționare a partidelor marxist-leniniste. Faptul că aceeași problematică este tot mai mult frecventată de ideologii nemarxiști sau antimarxiști, că aceștia din urmă continuă să calomnieze esența democratismului socialist și să dea interpretări eronate procesului de dezvoltare a acestuia în țările socialiste nu înseamnă cîtuși de puțin că preocupările tot mai intense, atît de natură ideologică, cît și eforturile practice privind procesul adîncirii democrației socialiste și valorificării potențelor sale umaniste ar fi un rezultat al influenței capitalismului și ideologiei sale. A vedea în acest fel lucrurile înseamnă a considera în mod eronat că problematica democrației și dezvoltării ei continue în epoca socialismului, potrivit conținutului de clasă propriu, în continuă evoluție, n-ar fi *o parte intrinsecă, esențială a întregii concepții marxist-leniniste și a practicii sociale ce se revendică acestei concepții revoluționare.*

Ideologii și politicienii burgheziei imperialiste contemporane sînt cei care pretind că între socialism și democrație, între mișcarea revoluționară a proletariatului și idealurile libertății sociale și ale umanismului socialist ar exista o opoziție ireductibilă. Această viziune deformatoare se spulberă îndată ce punem problema rolului istoric al clasei muncitoare în spiritul în care au tratat problema clasicii marxism-leninismului.

Lenin a văzut în lupta pentru democrație o parte intrinsecă a luptei de clasă a proletariatului pentru cucerirea puterii, un element esențial și permanent al întregii opere de construcție a socialismului și comunismului: *„Socialismul nu este posibil fără democrație sub două aspecte: (1) proletariatul nu poate săvîrși revoluția socialistă dacă nu se pregătește în vederea ei luptînd pentru democrație; (2) socialismul victorios nu-și poate consolida victoria și nu poate duce omenirea spre dispariția treptată a statului fără a înfăptui o democrație deplină.* De aceea a spune că autodeterminarea este de prisos în socialism înseamnă a debita aceleași inepții, a face o confuzie ireparabilă ca și atunci cînd ai spune că democrația este de prisos în socialism" [3].

Concepția marxist-leninistă a elaborat *o teorie științifică amplă despre stat, democrație și etapele dezvoltării lor* în procesul revoluției și construcției socialismului, despre unitatea dintre libertățile sociale și responsabilitățile cetățenești, despre esența umanist-socialistă a noii orînduiri. Această concepție se bazează, la rîndul ei, pe o definire riguroasă, în spiritul materialismului dialectic și istoric, a esenței de clasă a statului socialist și a evoluției necesare a funcțiilor sale din momentul instaurării dictaturii proletariatului, cînd aceasta înfăptuiește sarcina istorică a lichidării claselor exploatatoare, a rămășițelor lor, pînă în etapa victoriei depline și definitive a socialismului, cînd baza de clasă a puterii o formează în exclusivitate clasele și păturile de oameni a muncii. De aici sarcina despre care vorbea Lenin de *„a organiza administrarea democratică de către întregul popor a mijloacelor de producție luate de la burghezie"* [4], sarcina nemijlocită

---

[3] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 30, București, Edit. politică, 1964, p. 130—131 (subl. ns.).

[4] *Ibidem*, (subl. ns.), p. 73.

de a asigura „*deplina* dezvoltare a democrației, adică a participării cu adevărat egale și cu adevărat generale a *întregii* mase a populației la toate treburile *statului* și la toate problemele complexe legate de lichidarea capitalismului "[5].

O deosebită actualitate și importanță principială, teoretică și practică, o are înțelegerea dialectică a conținutului de clasă al democrației, a libertății sociale și umanismului *în condițiile de după victoria deplină și definitivă a socialismului* *). Democrația socialistă are o identitate de clasă precisă : ea reprezintă *puterea de stat a clasei muncitoare*, aliată cu țărănimea și cu alte pături de oameni ai muncii, fără deosebire de naționalitate, sub conducerea partidului comunist, putere care își realizează sarcina istorică de a fi instrumentul făuririi și apărării noii societăți prin atragerea la activitate social-politică conștientă și liber consimțită a celor mai largi mase populare.

Fiind inseparabil legată de evoluția structurii sociale, de clasă, în sensul omogenizării ei, *democrația socialistă urmează în mod obiectiv și necesar linia unei continue adînciri, lărgiri și perfecționări.*

Înfăptuită pe terenul și în scopul *întăririi orînduirii socialiste*, satisfăcînd interesele fundamentale ale clasei muncitoare și ale celorlalți oameni ai muncii care își bazează existența pe relațiile de producție și pe principiile socialismului, *orientarea către adîncirea și lărgirea democrației socialiste corespunde întru totul abordării de pe poziții de clasă a fenomenelor sociale.* De aceea insistența manifestată uneori în literatura teoretică internațională de a nu pierde din vedere conținutul politic, de clasă ori de cîte ori se afirmă necesitatea dezvoltării democrației socialiste forțează uși deschise.

Prin esența sa de clasă, prin împletirea democrației politice cu democrația economică și socială, prin procesul de adîncire și lărgire a ei pe măsura creării condițiilor obiective și subiective necesare, democrația socialistă este, așa cum arăta Lenin, *o democrație de tip nou, net superioară democrației burgheze.* „Tocmai acele mase care chiar în republicile burgheze cele mai democratice, deși după lege egale în drepturi, erau de fapt înlăturate prin mii de procedee și tertipuri de la participarea la viața politică și de la folosirea drepturilor și libertăților democratice sînt acum atrase la *participarea permanentă, neapărată și totodată hotărîtoare în conducerea democratică a statului*"[6].

Chiar și unii ideologi burghezi sînt nevoiți să observe caracterul formal al drepturilor și libertăților din lumea capitalistă, să vorbească de criza democrației burgheze : „Modesta democrație liberală de formă reprezentativă...dă oarecare garanție cetățenilor (nu totdeauna minorității), dar nu le oferă adesea decît o posibilitate de participare foarte elementară, în timp ce aspirațiile tind, în definitiv, spre o participare cît mai intens posi-

---

[5] *Ibidem*, p. 73—74.

*) Pentru o tratare amplu argumentată a acestor probleme, a se vedea studiile elaborate de dr. Ilie Rădulescu, Nestor Ignat, Ion Mitran, Petru Berar publicate în volumul *Dezvoltarea democrației și a personalității în România socialistă*", București, Edit. politică, 1969. De asemenea, I. Șerbănescu, *Obiectiv și subiectiv în dezvoltarea democrației socialiste*, în „Revista de filozofie", 1969, nr. 10, p. 1 173—1 183.

[6] V. I. Lenin, *Opere alese* în trei volume, vol. 3, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 135 (subl. ns.).

bilă" [7]. André Hauriou într-un recent tratat de drept constituțional scrie, printre altele, că în lumea capitalistă „egalitatea e mai mult afirmată; dar e vorba de o egalitate în drepturi, nu o egalitate de condiții" [8], adică de o egalitate formală, *de jure*, dar nu autentică, efectivă, *de facto*.

Trebuie adăugate la aceste recunoașteri neîncrederea și disprețul față de mase și capacitățile lor creatoare pe linie social-politică manifestate și „teoretizate" de către o serie de ideologi ai burgheziei contemporane care exprimă astfel concepția claselor exploatatoare a căror apologie o fac. Iată cîteva dintre pozițiile caracteristice: „Poporul — scrie W. Lippman — nu poate dirija opera de guvernămînt. El nu poate în mod normal să propună o legislație necesară. Masele nu pot guverna" [9]. O idee similară, în termeni proprii, exprimă Jaque Ellul: „Un aspect al iluziei politica este iluzia de a crede că cetățeanul POATE participa în mod efectiv la viața politică... Oare poporul este apt să discearnă competențele tehnico-științifice, economice care vor face dintr-un om un agent mai eficace decît celălalt în realizarea planului?" [10].

Cît de usturător dezminte istoria, în mod deosebit revoluția și opera de construire a orînduirii socialiste, asemenea aserțiuni și calomnii! Masele de milioane ale celor de muncesc, eliberate de opresiunea exploatării capitaliste, de asuprirea economică-socială, ridicate la situația de a guverna țara, statul au demonstrat *practic* că sînt în stare „să propună o legislație necesară" și să o aplice în favoarea lor. Sub conducerea comuniștilor, masele au demonstrat capacitatea lor de a conduce treburile publice incomparabil mai bine decît fostele clase dominante pe care le-au lichidat și, mai ales, pentru prima oară în istorie, să le conducă în interesul celor ce creează valorile materiale și spirituale ale societății, *în folosul exclusiv al poporului*.

Nimic mai firesc deci decît ca ideologia marxist-leninistă, politica partidelor comuniste și muncitorești să manifeste cea mai deplină încredere în forța, capacitatea, devotamentul și creativitatea maselor largi muncitoare atunci cînd acestea s-au convins prin proprie experiență, în focul revoluției și construcției socialiste, ce posibilități de afirmare aduce cu sine societatea socialistă. Lenin aprecia, pe bună dreptate, că „niciodată nu va fi învins poporul ai cărui muncitori și țărani și-au dat seama, au simțit și au văzut, în majoritatea lor, că ei își apără propria lor putere... că ei apără cauza a cărei izbînde le va asigura lor și copiilor lor posibilitatea de a se bucura de toate binefacerile culturii, de tot ce a creat munca omenească" [11]. Este, neîndoielnic, misiunea statului socialist, a forței sale conducătoare — partidul comunist — să valorifice aceste posibilități, creînd condiții pentru o puternică înflorire a bazei tehnice-materiale a noii orînduiri, a libertăților democratice, manifestarea plenară a personalității fiecăruia și afirmarea în cadrul relațiilor sociale a principiilor umanismului socialist.

★

Se știe că Lenin nu a confundat niciodată preocuparea firească pentru îmbogățirea teoriei și practicii revoluționare *în cadrul* mișcării comunis-

[7] Jean-Yves Calvez, *Introduction à la politique*, 1967, p. 187.
[8] André Hauriou, *Droit constitutionnel et institutions politiques*, 1968, p. 293.
[9] W. Lippman, *The Public Philosophy*, 1959, p. 20.
[10] J. Ellul, *L'Illusion politique*, 1965, p. 159, 168.
[11] V. I. Lenin, *Biografie*, București, Edit. politică, 1961, p. 396.

te și muncitorești din partea reprezentanților ei — prin schimbul deschis de idei, de argumente și de experiență, prin folosirea criticii științifice — cu lupta ideologică, teoretică și politică intransigentă împotriva adversarilor teoriei revoluționare a clasei muncitoare — reformiștii de toate tipurile, apologeții burgheziei imperialiste, trubadurii anticomunismului. Lenin a dat o formulare clasică ideii că apărarea unității de idei și convingeri a comuniștilor împotriva atacurilor din partea adversarilor ideologici și politici nu înseamnă cîtuși de puțin renunțarea la critică, la confruntarea de idei și păreri între marxiști : „*A apăra o astfel de teorie, pe care din fermă convingere o consideră adevărată, împotriva atacurilor neîntemeiate și încercărilor de a o denatura nu înseamnă cîtuși de puțin a fi adversarul o r i c ă r e i critici*" [12].

Este o legitate a progresului social faptul că numai printr-o puternică efervescență ideologică, științifică, prin confruntarea deschisă a opiniilor se poate asigura dezvoltarea gîndirii marxist-leniniste, pot fi înfrînte punctele de vedere greșite, străine, se poate afirma superioritatea concepției noastre despre lume asupra altor idei social-politice.

Adversari hotărîți ai oricărei spontaneități în lupta social-politică, ca și ai anarhismului de factură mic-burgheză, Marx, Engels și Lenin s-au opus, totodată, metodelor administrative atît în raporturile dintre partid și mase cît și dintre statul socialist și cetățeni.

Contrar reformiștilor și ideologilor burghezi, lui Lenin i-a fost caracteristic un ascuțit simț al realității și al istoriei, pe care le privea și interpreta întotdeauna în spiritul dialecticii materialiste, descoperind laturile noi, inedite ale creației revoluționare a maselor, în genere ale activității partidului și statului socialist, dezvăluind totodată fără teamă și reticențe laturile negative, greșelile, lipsurile. Este cu totul nefiresc, după convingerea noastră, să se pretindă că dezvăluirea neajunsurilor din societatea socialistă, a fenomenelor negative, critica ascuțită, evident constructivă a stărilor de lucruri și a practicilor anacronice ar fi rezultatul infiltrației ideologiei burgheze, ar însemna manifestări ale anticomunismului, ar semnifica, întotdeauna, poziții antisocialiste. După cum se știe, nici chiar în cele mai grele și dramatice încercări la care a fost supusă Puterea sovietică, după victoria Revoluției Socialiste din Octombrie, Lenin nu a ezitat să dezvăluie cu sinceritate dificultățile și lipsurile inerente unei opere noi cum este construcția socialismului, să îndemne pe comuniștii de pretutindeni să adopte o atitudine justă față de greșeli, convinși fiind că numai astfel vor fi învinse și depășite greutățile și lipsurile, se vor consolida cuceririle socialiste, va crește prestigiul în mase al partidului comunist și statului socialist, forța lor de înrîurire ideologică și politică internațională. Rămîne memorabilă și îmbibată de seva actualității aprecierea lui Lenin potrivit căreia „proletariatul nu se teme să recunoască că în revoluție unele lucruri i-au reușit de minune, în timp ce altele nu i-au reușit. Toate partidele revoluționare care au pierit pînă acum au pierit pentru că erau îngîmfate și nu erau în stare să vadă în ce constă forța lor și se temeau să vorbească despre slăbiciunile lor. Noi însă nu vom pieri, pentru că nu ne temem să vorbim despre slăbiciunile noastre și învățăm să le biruim" [13].

---

[12] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 4, București, Edit. politică, p. 177 (subl. ns.).
[13] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 45, București, Edit. politică, 1967, p. 126.

Partidul comunist, statul socialist nu pot să aibă reţineri în stimularea dialogului cu masele, a spiritului critic al acestora. Chiar dacă în cursul acestui dialog apar puncte de vedere greşite, ele trebuie învinse în confruntarea de opinii, prin metode de ordin ideologic, politic şi nu prin măsuri administrative, de constrîngere. Tendinţa de a caracteriza orice puncte de vedere neconformiste drept antisocialiste, anticomuniste, de a frîna mişcarea de idei, confruntarea liberă de păreri nu pot decît să dăuneze procesului construcţiei socialiste, progresului său neîntrerupt. Este de altfel cunoscut cîte daune au pricinuit asemenea practici în trecut, atît dezvoltării gîndirii marxist-leniniste, cît şi vieţii sociale în ansamblu, prin încercări de uniformizare şi închistare dogmatică a vieţii şi gîndirii sociale.

În legătură cu aceasta mai trebuie remarcată o chestiune principială şi practică importantă în care sînt menţinute în mod artificial unele confuzii. Este vorba de confuzia dintre libertăţile sociale pe care socialismul le asigură şi trebuie să le lărgească necontenit şi etichetarea acestui proces cu termenul de „liberalism". *Socialismul victorios nu are nimic comun cu liberalismul mic-burghez* nici sub aspectul bazei economice, nici al celei ideologice. Liberalismul e domnia spontaneităţii generate de proprietatea privată şi de relaţiile sociale burgheze, de ideologia burgheză, pe care socialismul le înlătură şi le combate ferm.

Mai mult decît atît — şi aceasta este de o importanţă primordială —, *rolul conducător al partidului, creşterea continuă a acestui rol reprezintă garanţia principală a dezvoltării întregii vieţi sociale*, de la cea economică, la cea ştiinţifică şi artistică pe făgaşul unei activităţi organizate, creatoare, în spiritul disciplinei conştiente, *în direcţia consolidării şi dezvoltării sistemului social socialist, a pregătirii condiţiilor pentru trecerea treptată la comunism.*

Socialismul este antipodul dezvoltării stihinice, al liberalismului şi manifestărilor anarhice în orice domeniu. Libertăţile sociale iau în socialism forma condiţionării reciproce între drepturi şi datorii, a împletirii intereselor personale cu cele generale, sociale, forma celei mai stricte responsabilităţi sociale. Atît prin mijloace juridice, cît şi prin cele economice şi ideologice-educative, socialismul victorios asigură tot mai consecvent respectarea de către membrii societăţii a responsabilităţilor şi obligaţiilor fireşti ce le revin, ca o condiţie a exercitării drepturilor şi libertăţilor democratice de care dispun. Legalitatea socialistă apără cu fermitate cuceririle oamenilor muncii împotriva oricăror încercări de subminare sau restaurare a vechilor rînduieli. Actele duşmănoase sînt aspru pedepsite de lege.

Numai ideologii burghezi, lipsiţi de rigoarea simţului istoric, avînd o optică de clasă deformată văd în dezvoltarea contemporană a socialismului pe calea progresului economic, social-politic şi cultural, pe calea lărgirii democratismului socialist „elemente de liberalizare", „elemente de capitalism", descoperind în schimb în evoluţia ţărilor capitaliste „prezenţa socialismului" pentru a postula, astfel, ideea falsă a „convergenţei" celor două sisteme social-economice opuse. „Democraţia occidentală se angajează pe calea democraţiei economice şi sociale — pretinde A. Hauriou —, împrumutînd de la ţările marxiste ideea şi practica naţionalizării, planificarea indicativă, legislaţia muncii, redistribuirea venitului naţional, recunoaşterea drepturilor sociale, în timp ce democraţiile autoritare se

liberalizează descoperind piața și profitul" [14]. Dacă aceste procese se vor amplifica, atunci, afirmă Duverger, un alt partizan al acestei teorii, „se poate imagina că într-o zi activitatea capitaliștilor nu va avea mai multă substanță decît are în prezent aceea a reginei Angliei" [15].

Liberalismul a ajuns desuet pînă și în lumea burgheză, deși se mai găsesc și azi ideologi care, ca Raymond Aron, situîndu-se net pe poziții anticomuniste, încearcă să clădească bazele teoretice ale unui „liberalism conservator", menit să stăvilească procesul de disoluție ireversibilă a societății capitaliste contemporane.

Apologeții fățiși sau voalați ai sistemului capitalist, ai democrației burgheze au o predilecție deosebită pentru acele teorii care tind să mascheze, să estompeze conținutul de clasă al dominației politice și economice a burgheziei financiare, care de fapt, așa cum afirma pe drept cuvînt sociologul progresist american W. Mills, „hotărăște totul în principalele probleme ale politicii de stat, la nivelul superior al puterii" [16]. Sfidînd fapte și realități binecunoscute din lumea capitalului, R. Aron pretinde că „statul se confundă din ce în ce mai mult cu societatea", că „minoritățile conducătoare ale economiei, în regimurile constituțional-pluraliste ... nu dețin forța finală, nici spre bine, nici spre rău" [17].

În vreme ce o serie de ideologi burghezi [18] se întrec în a se exprima în termenii cei mai vagi și rarefiați despre democrație și libertate, alții dau glas fără ocol adevăratului scop al „democrației" burgheze. Aceasta scrie S. M. Lipset, are menirea „să limiteze influența clasei muncitoare în politica modernă" [19].

În teoriile politice ale capitalismului contemporan, fenomenele de restrîngere a democrației sînt interpretate ca o tendință necesară, inevitabilă, generată de dezvoltarea forțelor de producție în condițiile revoluției științifico-tehnice; această tendință ar duce la *tehnocrație* sau, în ultimă instanță, la un regim monocratic care înlătură tot mai mult masele de la accesul la pîrghiile deciziilor politice. Aceste teorii stabilesc în mod eronat o legătură directă între tehnică și suprastructurile politice, mascînd faptul că asemenea fenomene nu se datorează nemijlocit dezvoltării tehnico-științifice și că ele sînt produsul mecanismului monopolist, care, în orînduirea capitalistă, dirijează această dezvoltare [20].

Orientărilor de mai sus li se alătură, în ideologia imperialismului contemporan, altele mai fățișe de denaturare a socialismului, a sistemului democrației socialiste, a rolului conducător al partidului comunist în cadrul acestui sistem, precum și o serie de încercări de a înfățișa democrația burgheză ca „model" de urmat pentru societatea socialistă.

---

[14] André Hauriou, *op. cit.*, p. 300.

[15] M. Duverger, *De la dictature*, Julliard, 1961, p. 40; idem, *La démocratie sans le peuple*, p. 243—244.

[16] W. Mills, *The Couses of World War*, II, New York, 1958, p. 4—5.

[17] R. Aron, *Démocratie et totalitarisme*, 1965, p. 70 și 150.

[18] C. Dillon, C. Leiden, P. Stewart, D. Nostrand: „Libertatea constă în maximum de condiții favorabile de a face lucruri dorite cu un minimum de control". Vezi culegerea de studii *Introduction to the Political Science*, p. 44.

[19] S. M. Lipset, *The Political Man*, New York, 1963.

[20] Ovidiu Trăsnea, *Democrație și umanism*, în „Lupta de clasă", 1968, nr. 9.

Teoreticienii burghezi, privind din unghiul de vedere al intereselor de clasă pe care le promovează, susţin că fără opoziţie politică exprimată de unul sau mai multe partide, democraţia este de neconceput, imposibilă. Potrivit acestor concepţii, regimurile „pluraliste" ar prezenta cel mai înalt „nivel" al democraţiei. Subterfugiul teoretic clădit pe baza unei astfel de premise nu dovedeşte însă nimic altceva decît falsitatea evaluării democraţiei după numărul partidelor politice şi după alternarea lor la putere. Atîta vreme cît nu se examinează şi determină obiectiv natura economică, socială, politică a puterii de stat, poziţia sa de clasă, este cît se poate de evident că un astfel de criteriu nu poate oferi o imagine reală asupra democratismului unui anumit regim politic.

În regimurile democratice burgheze, chiar în ţările în care se realizează votul universal, în care este prezentă opoziţia politică, confruntarea între partide, libertăţile admise de puterea executivă nu depăşesc în nici un caz cadrul care ar periclita continuitatea orînduirii capitaliste, exercitarea dominaţiei de clasă a burgheziei. La o analiză mai aprofundată, istorică a evoluţiei democratismului orînduirii burgheze se poate descifra fără greutate că, atunci cînd procesul de democratizare a avansat, noile cuceriri în acest sens s-au datorat mai totdeauna opoziţiei anticapitaliste, forţei şi combativităţii politice a clasei muncitoare care intră în istorie ca purtător autentic al idealurilor de libertate, democraţie şi progres social.

★

Poziţia de principiu, ca şi întreaga activitate politică şi ideologică a Partidului Comunist Român, porneşte de la ideea marxist-leninistă fundamentală a *inseparabilităţii dintre democraţie şi socialism*. Reprezentînd o lege obiectivă a progresului social, un postulat de prim ordin al construcţiei socialiste şi comuniste, *dezvoltarea şi adîncirea democraţiei socialiste se realizează din iniţiativa şi sub conducerea nemijlocită a Partidului Comunist Român*, care stabileşte formele şi metodele corespunzătoare fiecărei etape de evoluţie a societăţii noastre în vederea consolidării şi dezvoltării orînduirii socialiste, realizării înaltelor ei idealuri umaniste de libertate şi echitate socială, afirmării superiorităţii ei calitative faţă de orînduirea capitalistă, bazată pe exploatarea omului de către om, pe inegalitate şi nedreptate socială. „*Acordăm o mare atenţie dezvoltării democraţiei socialiste* — a spus secretarul general al partidului nostru, tovarăşul Nicolae Ceauşescu — *pornind de la faptul că orînduirea nouă, lichidînd orice oprimare, inegalitatea economico-socială dintre oameni, creează condiţii pentru o puternică înflorire a libertăţilor democratice, pentru o organizare superioară a relaţiilor dintre toţi membrii societăţii, pentru manifestarea plenară a personalităţii fiecăruia şi afirmarea umanismului socialist*" [21].

Partidul nostru porneşte de la premisa că socialismul trebuie să evolueze continuu, bazîndu-se pe viziunea avansată a clasicilor marxism-leninismului, a gînditorilor umanişti ai trecutului, adaptîndu-se condiţiilor contemporane; el trebuie să se afirme ca orînduirea celei mai largi democraţii, a celui mai profund umanism social, a unor relaţii de înaltă etică între membrii societăţii, în stare să asigure posibilităţi nelimitate pentru

[21] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la Consfătuirea internaţională a partidelor comuniste şi muncitoreşti*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 16 (subl. ns.).

înflorirea deplină și multilaterală a personalității umane, ideal pe care numai socialismul îl poate înfăptui pe deplin la scară de masă. Lărgirea și dezvoltarea democrației socialiste constituie unul din elementele de seamă ale superiorității noii orînduirii, ale profundului său umanism.

Procesul complex și de durată al făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și al creării condițiilor pentru trecerea la comunism presupune nu numai dezvoltarea puternică a bazei tehnico-materiale a societății, dar și cadrul politic, juridic[22], organizatoric și climatul favorabil realizării celei mai depline democrații pentru oamenii muncii, stimulării energiei creatoare a maselor, sentimentului poporului de stăpîn al țării și al destinelor sale.

Între obiectivele fundamentale ale programului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate, Congresul al X-lea al P.C.R. a înscris sarcina perfecționării continue a relațiilor de producție și a tuturor relațiilor sociale socialiste, a organizării societății, crearea cadrului organizatoric[23] și a climatului social-politic care să permită manifestarea în sfera vieții sociale a fiecărui cetățean, *participarea* tot mai activă a celor ce muncesc la conducerea treburilor țării, lărgirea libertăților, dezvoltarea democrației socialiste.

A devenit un adevăr axiomatic că, pentru a progresa în ritm rapid, pentru a realiza marile potențe de care dispune orînduirea socialistă, pentru a găsi cele mai bune soluții numeroaselor probleme puse de practica edificării și perfecționării noii orînduiri, sînt absolut necesare participarea directă a maselor largi, a specialiștilor la elaborarea acestor soluții, consultarea efectiv democratică a tuturor categoriilor de cetățeni. Participarea intensă și permanentă a maselor la dezbaterea și elaborarea celor mai importante decizii atît pe plan național, cît și local oferă acestora posibilitatea să-și manifeste inițiativa și capacitățile creatoare, tinde să transforme pe fiecare cetățean într-un om de stat.

O importanță aparte are ideea că gradul și eficiența participării competente a maselor largi ale poporului la conducerea societății „sînt într-un raport direct nu numai cu lărgirea democrației socialiste, ci și cu nivelul cultural-științific al membrilor societății; oricît de largi ar fi structurile democratice și cadrul lor instituțional, cine va rămîne în urmă ca nivel de cultură și cunoștințe va putea participa *tot mai puțin* la rezolvarea problemelor obștești, într-o societate care exclude *tot mai mult* diletantismul, empirismul, rudimentul de cunoștințe" [24].

Îmbrățișînd, într-o concepție unitară și de largă perspectivă, întregul proces de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate, proces care include ca parte esențială a sa dezvoltarea democrației socialiste, stimularea puternică și multilaterală a inițiativei și participării creatoare a tuturor oamenilor muncii, Partidul Comunist Român a adoptat un sistem de măsuri care conduce la perfecționarea activității generale a statului, a organelor sale centrale și locale, la instituționalizarea principiului mun-

---

[22] Vezi studiile publicate în volumul *Statul și dreptul. Două decenii de dezvoltare*, București, Edit. științifică, 1967.

[23] Ion Florea, *Perfecționarea cadrului organizatoric și instituțional al democrației socialiste*, în „Revista de filozofie", 1969, nr. 8, p. 929—938.

[24] Paul Niculescu-Mizil, *Cuvîntare la Congresul al X-lea al P. C. R., în Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1969, p. 213—214.

cii colective în toate verigile, de la organele centrale ale puterii și administrației de stat pînă la consiliile populare și comitetele de direcție din întreprinderi, la aplicarea și mai consecventă a *centralismului democratic*, care asigură îmbinarea conducerii unitare a întregii activități sociale cu creșterea atribuțiilor și răspunderilor organelor locale, a unităților economice. Un loc central în cadrul măsurilor luate în această direcție îl ocupă : noua organizare teritorial-administrativă a țării, care a apropiat organele de stat de mase, a contribuit la simplificarea și raționalizarea aparatului ; perfecționarea activității Marii Adunări Naționale, a Consiliului de Stat și a Consiliului de Miniștri ; reorganizarea ministerelor economice ; crearea centralelor industriale ; redistribuirea specialiștilor ; crearea și perfecționarea activității Uniunii Naționale a Cooperativelor Agricole de Producție, chemată să asigure participarea organizată a țărănimii cooperatiste la conducerea agriculturii și a întregii vieți sociale ; creșterea rolului sindicatelor, al organizațiilor de tineret și femei, al asociațiilor oamenilor de știință, al uniunilor de creație literar-artistice ; crearea senatelor universitare ; promulgarea unui șir întreg de legi care să întărească legalitatea socialistă, spiritul de responsabilitate socială, să asigure apărarea fermă, vigilentă a cuceririlor socialiste ale poporului.

O semnificație deosebită o are crearea și activitatea Frontului Unității Socialiste, care înmănunchează într-un organism larg democratic, cu caracter permanent și reprezentativ, toate forțele poporului român și ale naționalităților conlocuitoare, exponenții tuturor organizațiilor de masă și obștești, ai tuturor claselor și păturilor sociale care alcătuiesc structura orînduirii noastre noi în actualul stadiu de dezvoltare socială, sub conducerea directă a Partidului Comunist. Frontul Unității Socialiste asigură participarea organizațiilor de masă și obștești la elaborarea și înfăptuirea întregului program de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate formulat de Congresul al X-lea al partidului, la cimentarea unității și coeziunii națiunii socialiste în jurul și sub conducerea încercată a Partidului Comunist Român.

În procesul înaintării pe calea societății socialiste multilateral dezvoltate și a perfecționării democrației socialiste se afirmă tot mai puternic rolul conducător al partidului — consfințit în Constituția Republicii Socialiste România și recunoscut de întregul popor —, caracterul său de principală forță a democrației socialiste.

Politica partidului, inspirată din nevoile arzătoare ale dezvoltării societății socialiste, din interesele vitale ale întregului popor, întemeiată pe principiile marxism-leninismului, a devenit drapelul sub care s-au unit și pe care îl poartă în rînduri strînse muncitorimea, țărănimea, intelectualitatea, întreaga națiune. E caracteristic în etapa actuală faptul că *rolul conducător al partidului se manifestă cu putere crescîndă în absolut toate sferele vieții sociale* — în producția de bunuri materiale, în activitatea ideologică și politică, în perfecționarea relațiilor de producție, a raporturilor socialiste dintre oameni, în știință, artă și cultură, în activitatea de dezvoltare a conștiinței socialiste a maselor. Aceasta constituie garanția fundamentală a înaintării țării noastre pe calea socialismului și comunismului.

Rolul de forță politică conducătoare se exprimă în activitatea intensă, multilaterală desfășurată de partidul nostru pentru *promovarea spiritu-*

lui novator în întreaga viață socială, pentru perfecționarea conducerii și planificării economiei conform principiilor centralismului democratic, pentru punerea de acord a formelor organizatorice și a metodelor de muncă cu nevoile actuale și de perspectivă ale societății noastre socialiste.

O necesitate inexorabilă și, totodată, o parte integrantă a procesului de dezvoltare a democratismului socialist o reprezintă *întărirea controlului opiniei publice asupra organelor de conducere ale statului la toate nivelele.* „Libertatea — scria Marx — constă în transformarea statului dintr-un organ situat deasupra societății, într-unul cu totul subordonat ei" [25]. În acest sens a pus problema și Congresul al X-lea al P.C.R., relevînd că este necesar să se vegheze „ca statul să nu se transforme într-un organism deasupra claselor, a societății, ci să se integreze organic — dacă se poate spune astfel — în societatea socialistă. Aceasta presupune ca toate organele de conducere ale statului să fie emanația maselor, să-și desfășoare activitatea în strînsă unitate cu poporul " [26]. Aceasta presupune combaterea hotărîtă a tendințelor de birocratism „care pot duce la ruperea de masele largi populare, la apariția unor contradicții sociale profund dăunătoare intereselor construcției socialiste" [27].

Avînd misiunea de inspirator și organizator al întregii activități de stat și sociale, partidul este chemat să sesizeze la timp contradicțiile ce apar în sînul societății, să înlăture cu hotărîre tot ce este vechi și perimat în viața și în conștiința socială, ceea ce frînează mersul înainte pe calea dezvoltării democrației, progresului și civilizației socialiste.

În ultimii ani, în afară de măsurile substanțiale menite să îmbunătățească activitatea tuturor organelor de stat, partidul a încurajat intensificarea dezbaterilor publice și schimbul de opinii în problemele majore ale vieții economice și sociale. Au devenit practici curente întîlnirile de lucru și consultările conducerii de partid și de stat cu muncitorii, țăranii muncitori, intelectualii, cu reprezentanții organizațiilor de masă, de creație, cu specialiști din toate domeniile de activitate, acestea prilejuind conturarea unor modalități mai bune pentru soluționarea diferitelor probleme concrete ale construcției socialiste.

Partidul a acționat cu hotărîre pentru întărirea legalității socialiste, dezvăluind cu curaj neajunsurile, abuzurile și ilegalitățile comise în trecut, luînd măsuri hotărîte nu numai pentru lichidarea lor, dar și pentru a asigura condiții pentru ca asemenea fenomene negative să nu se mai poată repeta niciodată în societatea noastră socialistă. Procedînd astfel, partidul nostru își îndeplinește o îndatorire politică-morală față de propriul popor și, totodată, o obligație cu caracter internaționalist, știut fiind că propaganda anticomunistă caută să speculeze orice manifestări negative din țările socialiste pentru a provoca greutăți partidelor comuniste, a prejudicia activitatea forțelor revoluționare.

★

Societatea socialistă are menirea istorică de a da viață unui democratism autentic, de a asigura în practică libertățile sociale și idealurile

[25] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 19, București, Edit. politică, 1964, p. 28—29.

[26] Nicolae Ceaușescu, *Raportul Comitetului Central al Partidului Comunist Român cu privire la activitatea P. C. R. în perioada dintre Congresul al IX-lea și Congresul al X-lea și sarcinile de viitor ale partidului*, în *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, p. 54.

[27] *Ibidem.*

umanismului pe care orînduirea capitalistă, prin însăşi baza ei economică şi politică, nu le poate înfăptui.

Împrejurările au făcut ca, din nefericire, Lenin să nu aibă posibilitatea să cunoască o serie de lucrări ale lui Marx şi Engels editate postum, printre care *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* (apărute în 1932), *Ideologia germană* (1933), *Manuscrisele economice* din anii 1857 — 1858 (*Gründriss der Kritik der Politischen Ökonomie* — 1953), în care fondatorii concepţiei materialismului dialectic şi istoric dezvoltă amplu teze esenţiale privind conţinutul umanist al comunismului, formulează principiile umanismului socialist militant, revoluţionar, autentic, prefigurează epoca în care ştiinţele naturii şi sociale vor deveni o forţă de producţie nemijlocită, influenţînd profund întregul mecanism legic al dezvoltării spre comunism. Sîntem profund convinşi că analizarea de către Lenin a acestor opere şi idei ar fi îmbogăţit şi mai mult concepţia marxist-leninistă într-o direcţie esenţială pentru opera de făurire a unei societăţi eliberate de exploatare, de alienare. Este evident că ceea ce Lenin nu a avut posibilitatea să facă la vremea sa trebuie să reprezinte o preocupare teoretică-ideologică a discipolilor contemporani ai lui Marx, Engels, Lenin.

Ca şi democraţia autentică, adică socialistă, *umanismul* este o categorie proprie atît teoriei marxist-leniniste, cît şi obiectivelor programatice, practice ale făuririi socialismului şi comunismului. O relaţie dialectică indisolubilă uneşte înfăptuirea consecventă a cerinţelor democratismului socialist, libertăţii sociale cu idealurile deplinei afirmări şi înfloriri a personalităţii umane, ale umanismului socialist [28]. Orice opoziţie — fie de natură teoretică, conceptuală, fie de ordin practic, social — între socialism şi umanismul socialist nu-şi găseşte nici un temei, nici o justificare. Însuşi actul lichidării exploatării majorităţii de către minoritate, a dominaţiei ei economice, politice şi ideologice pe care îl realizează revoluţia socialistă reprezintă primul *act istoric de umanizare a raporturilor sociale*, premisa practică a înfăptuirii egalităţii, libertăţii şi demnităţii umane în favoarea covîrşitoarei majorităţi a membrilor societăţii. Dar nu numai atît. Întregul proces al construcţiei socialiste — atît prin scopurile urmărite cît şi prin mijloacele pe care le foloseşte — este de natură să umanizeze structural întregul ansamblu al relaţiilor sociale, transpunînd în sfera practicii sociale principiile echităţii şi dreptăţii sociale inalienabile socialismului, să creeze spaţii de manifestare pentru creativitatea, iniţiativa şi personalitatea fiecărui om al muncii. „*Fără trezirea iniţiativei maselor largi, care pînă acum s-au aflat într-o stare de somnolenţă, nici nu poate fi vorba de vreo transformare revoluţionară*" [29], arăta Lenin.

Interdependenţa organică dintre democraţie şi umanism reprezintă una din trăsăturile caracteristice ale societăţii socialiste. Dezvoltarea democraţiei, perfecţionarea modului de organizare a societăţii dau un conţinut nou, mai bogat umanismului socialist, creează noi posibilităţi pentru împlinirea aspiraţiilor omului.

Dezvoltarea şi adîncirea democratismului socialist reprezintă, desigur, un proces ce poartă caracteristici proprii în diferite ţări socialiste,

---

[28] Al. Tănase, *Democraţie, umanism, personalitate*, în „Revista de filozofie", 1969, nr. 5.

[29] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 36, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 165 (subl. ns.).

potrivit stadiului de dezvoltare social-politică, culturală în care se află. Țin însă de esența socialismului asigurarea cadrului organizatoric și crearea climatului psihosocial și ideologic favorabil pentru ca oamenii muncii să-și poată spune deschis cuvîntul asupra tuturor problemelor, să poată critica, fără nici un fel de îngrădire sau reprimare, orice neajunsuri și să-și manifeste din plin inițiativa, să facă propuneri privind îmbunătățirea întregii activități de construcție socialistă. Supunînd consultării și dezbaterii publice cele mai importante probleme ale politicii sale interne și externe, partidul are garanția că măsurile pe care le adoptă corespund întru totul năzuințelor vitale ale întregului popor.

Trebuie înțeles clar că insatisfacția față de rezultatele unei măsuri sau a alteia nu semnifică la oamenii muncii opoziție sau adversitate față de socialism ca orînduire socială, ci tocmai exigențele îndreptățite față de această orînduire, dorința și cerința ca ea să-și realizeze *integral* și într-un ritm cît mai rapid posibil potențele, promisiunile, principiile, exprimă hotărîrea muncitorilor, țăranilor, intelectualilor de a contribui activ la făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate.

Socialismul generează condiții pentru afirmarea și împlinirea personalității, dar acestea *nu* se realizează *ipso facto*, în virtutea dezvoltării automate a noii societăți. Și aici, ca și în problemele generale ale construcției socialiste, un rol hotărîtor au factorii subiectivi, acțiunea conștientă a partidului comunist și a statului socialist. Așa cum se subliniază în diferite documente programatice, Partidul Comunist Român a înscris pe steagul său realizarea, în această epocă istorică, a libertăților umane pentru care au luptat atîtea generații, împlinirea aspirațiilor de fericire și propășire ale oamenilor muncii, de multilaterală afirmare a personalității. Căci socialismul *poate* și *trebuie* să asigure dezvoltarea întregii societăți pe coordonate care activează conștiința umană, valorifică potențialul creator, constructiv al omului, mănunchiul de valori care definesc personalitatea umană, toate comorile zăcămîntului său moral interior, stimulînd omul să se afirme ca făuritor de bunuri materiale și spirituale și ca cetățean *.

Societatea socialistă are caracteristici proprii, care-i asigură superioritatea față de orînduirea capitalistă. Printre aceste caracteristici, la loc de frunte se înscriu autenticitatea democratismului ei, caracterul efectiv al libertăților sociale pe care le asigură și le dezvoltă, umanismul pe care-l instaurează la nivelul societății globale prin desființarea claselor exploatatoare și a partidelor lor politice, prin combaterea fermă a ideologiei burgheze reacționare, a anticomunismului.

Înfăptuirea cu succes a sarcinilor fundamentale ale construcției socialiste reprezintă aportul esențial al fiecărei țări la întărirea sistemului mondial socialist. Prin modul în care edifică noua orînduire, prin priceperea și consecvența cu care dezvoltă democrația socialistă, prin fermitatea cu care promovează și aplică nobilele idei ale umanismului socialist, ale dreptății și echității sociale, țările socialiste sînt chemate să demonstreze în practică superioritatea societății eliberată de exploatare asupra celei capitaliste, să asigure creșterea influenței în lume a ideologiei marxist-leniniste, ca portdrapel a tot ce este înaintat, revoluționar, progresist și autentic umanist în lumea contemporană.

---

* Vezi *Democrația și condiția umană* de dr. Ilie Rădulescu, în *op. cit.*, p. 35.

CONCEPȚIA LENINISTĂ DESPRE PERFECȚIONAREA CONTINUĂ A ORGANIZĂRII POLITICO-JURIDICE A SOCIETĂȚII SOCIALISTE

DE

DUMITRU I. MAZILU

Cu o clarviziune bazată pe cercetarea profund științifică a proceselor dezvoltării și pe capacitatea ce-l caracteriza de a investiga fenomenele sociale, V.I. Lenin a ajuns — încă în 1917, cu prilejul elaborării valoroasei sale opere *Statul și revoluția* — la concluzia *„falsității totale a concepției burgheze obișnuite, după care socialismul este ceva mort, anchilozat, dat o dată pentru totdeauna, atunci cînd de fapt abia o dată cu socialismul va începe în toate domeniile vieții sociale și personale un progres rapid, adevărat, cu caracter real de masă, cu participarea majorității populației și, apoi, a întregii populații"* [1]. Noua orînduire este astfel caracterizată nu ca un *„dat"*, imuabil, imperfectibil, ci, dimpotrivă, ca un proces a cărui linie dominantă este dezvoltarea prin succesive îmbunătățiri și perfecționări de la inferior la superior, ale cărui cuceriri se cer a fi consolidate, multiplicate pe toate planurile. Relevînd falsitatea tezelor contrare, V.I. Lenin arată că *abia în socialism va începe, va deveni posibil progresul rapid, adevărat, cu caracter de masă.* El își întemeia această concluzie pe confluența factorilor obiectivi și subiectivi, pe înțelegerea rolului deosebit al celor obiectivi, în condițiile creșterii fără precedent a influenței celor subiectivi, determinați de primii și amplificați, în forța lor de acțiune, de climatul social propriu socialismului, care a descătușat energiile și capacitățile creatoare a milioane și milioane de oameni exploatați și asupriți în trecut. Deci *noua orînduire*, nefiind imuabilă, imperfectibilă, *parcurge un proces de perfecționare în tendința manifestă de progres și dezvoltare.* Este incontestabil că acest proces cuprinde —în sfera conținutului său — organizarea politico-juridică a societății, toate laturile activității statale și ale reglementării juridice.

Teza leninistă privitoare la perfecționarea organizării politico-juridice a societății are în vedere, pe de o parte, *caracterul imperativ al acestui proces* în condițiile socialismului, iar pe de altă parte, *trăsătura sa de continuitate.* Este de neconceput dezvoltarea orînduirii socialiste

[1] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 33, București, Edit. politică, 1964, p. 99.

Rev. filoz., 17, 3—4, p. 271—283, București, 1970.

fără atingerea unor noi și noi parametri ai cerințelor și exigențelor progresului continuu, material și spiritual. Nu numai potențial, ci și vital, noua orînduire cuprinde elemente care conferă climatul în măsură să faciliteze perfecționarea necontenită a societății, implicit în componentele organizării politico-juridice. Dar pentru ca acest proces să se desfășoare în coordonatele sale firești și în conformitate cu așteptările pe planul progresului și dezvoltării este imperios necesar ca, în realizarea sa, a) să se efectueze *o analiză profundă a fenomenelor sociale*, a componentelor organizării politico-juridice, desprinzîndu-se elementele pozitive, de continuitate, precum și cele negative, care dăunează înaintării pe noi trepte calitative, urmărindu-se anihilarea efectelor lor și ușurarea efortului progresiv, de dezvoltare; b) *să se caute și să se găsească căile cele mai potrivite*, formele și metodele cele mai indicate pentru eliminarea a ceea ce s-a constatat că e depășit, necorespunzător, precum și pentru îmbunătățirea a ceea ce se cere a fi continuat și dezvoltat și c)*să se prospecteze cu competență fenomenele politico-juridice*, pentru a asigura satisfacerea acelor cerințe și exigențe de stabilitate care se impun în perspectiva evoluției mecanismului social.

Numeroasele transformări pe care le suportă — în mod necesar — organizarea politico-juridică pe parcursul perfecționării necontenite trebuie să fie rezultatul examinării atente a relațiilor sociale, rezultatul cunoașterii multilaterale a exigențelor dezvoltării societății socialiste. Și este de neconceput satisfacerea acestor cerințe ale perfecționării fără *o autentică înțelegere a fenomenelor sociale* și fără *priceperea necesară pentru mînuirea tuturor resorturilor mecanismului politico-juridic*, al organizării și desfășurării relațiilor umane. Sînt, evident, sensuri majore ale procesului firesc, necesar, ce se desfășoară — în multiplele forme și pe diversele sale planuri — și în țara noastră. *Chezășia înfăptuirii sale cu succes o constituie conducerea de către partid*, orientarea sa competentă în conformitate cu cerințele legice ale dezvoltării noii orînduiri. Examinarea tuturor fenomenelor sociale, a tuturor caracteristicilor transformărilor politico-juridice cunoscute în perioada care s-a scurs de la eliberarea patriei pune în lumină cît de adînc, cît de multilateral a acționat partidul pentru a realiza tot ceea ce s-a realizat, pentru a înfăptui tot ce s-a înfăptuit, aplicînd creator concepția leninistă asupra perfecționării organizării politico-juridice la condițiile și particularitățile societății românești. *S-a creat și dezvoltat un aparat de stat* central și local, cu numeroasele sale verigi componente, *în măsură a-și îndeplini misiunea de instrument principal al edificării noii orînduiri*; au fost abrogate reglementările vechi, multe din ele căzute în desuetudine, *s-au adoptat noi soluții juridice, în măsură a crea condițiile necesare realizării sarcinilor dezvoltării economice și social-culturale*. Există o permanentă preocupare pentru promovarea noului, pentru lichidarea formelor depășite, astfel încît să fie satisfăcute tot mai bine cerințele propășirii continue în toate domeniile vieții sociale. Analiza cîtorva măsuri întreprinse pentru : 1. *perfecționarea mecanismului economic*, în special a celui chemat să conducă, să organizeze și să administreze direct mijloacele de producție, să asigure dezvoltarea economiei; 2. *creșterea rolului factorului juridic* în viața societății; 3. *îmbunătățirea organismului politico-juridic însărcinat să asigure legalitatea*, conformitatea relațiilor sociale cu voința poporului, exprimată în prescripțiile

legii, este de natură a releva multiplele valențe ale perfecționării organizării politico-juridice, care a luat o amploare deosebită mai ales în perioada care s-a scurs de la Congresul al IX-lea al partidului. Aplicînd creator concepția leninistă la cerințele proprii, Partidul Comunist Român a pornit de la concluzia că „perfecționarea multilaterală a societății noastre socialiste cere atît o linie generală clară, cît și o intensă muncă organizatorică pentru traducerea ei în viață" [2]. Răspunzînd acestor exigențe, măsurile elaborate de Conferința națională a partidului au dus la creșterea rolului statului în conducerea întregii activități economice, în dezvoltarea bazei tehnico-materiale a societății socialiste, exercitarea la un nivel tot mai înalt a funcției sale economico-organizatorice. Obiectivele majore urmărite în procesul de perfecționare au fost și continuă să fie : *asigurarea adoptării celor mai bune decizii* la nivelul tuturor verigilor mecanismului social-politic al țării ; *constituirea unor noi organisme economice*, apropiate de producție, în măsură a răspunde cerințelor actuale ale conducerii economiei ; *stimularea răspunderii tuturor factorilor* de decizie și execuție prin găsirea și statornicirea unor pîrghii mai adecvate. În lumina hotărîrilor Congreselor al IX-lea și al X-lea ale Partidului Comunist Român și pe baza sarcinilor trasate de Conferința națională a partidului din decembrie 1967, s-au întreprins măsuri importante în sensul abandonării modalităților, formelor și metodelor perimate de organizare și conducere a vieții sociale, adoptîndu-se noi formule organizatorice, în conformitate cu exigențele actuale ale realităților sociale. Practica a demonstrat în mod elocvent că măsurile întreprinse de partid corespund necesității evoluției neîntrerupte, multilaterale a țării, facilitînd folosirea mai rațională a pîrghiilor economice, îmbunătățirea sistemului financiar și de credit, a sistemului de aprovizionare și de stabilire a prețurilor, introducerea unei ordini mai riguroase în administrarea avutului statului, în folosirea fondurilor și în gospodărirea întreprinderilor. S-a pus un accent mai mare pe îmbinarea armonioasă a conducerii centrale cu autonomia largă a unităților, creîndu-se condiții pentru ridicarea pe o treaptă și mai înaltă a responsabilității sociale în toate ramurile de activitate. Congresul al X-lea al partidului a atras atenția că o problemă deosebit de importantă a conducerii societății, a perfecționării relațiilor de producție o reprezintă organizarea rațională a aparatului de stat, simplificarea și apropierea sa de mase, reducerea sistematică a personalului administrativ-funcționăresc și creșterea continuă a personalului direct productiv, apropierea organelor centrale de conducere de unitățile de producție, de activitatea economico-socială concretă. Răspunzînd acestor exigențe, măsurile de îmbunătățire a organizării administrative a teritoriului țării oferă un cadru superior de participare a maselor la rezolvarea treburilor obștești, de ridicare a eficienței și operativității organelor locale ale puterii și administrației de stat. În anii care s-au scurs de la Congresul al IX-lea și de la Conferința națională a partidului s-au înregistrat rezultate pozitive în direcția combaterii tendințelor de birocratism și formalism, a atitudinii rutinare și șablonarde care își mai face loc, din

[2] Nicolae Ceaușescu, *Raportul C. C. al P.C.R. cu privire la activitatea P.C.R. în perioada dintre Congresul al IX-lea și Congresul al X-lea și sarcinile de viitor ale partidului*, în *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Romîn*, București, Edit. politică, 1969, p. 50.

păcate, în activitatea practică desfășurată în unele unități economice, științifice și culturale [3]. Toate aceste măsuri au urmărit și urmăresc valorificarea rațională și mai eficientă a potențialului material și uman de care dispunem prin îmbunătățirea conducerii, planificării și organizării economiei, prin folosirea mai judicioasă a pîrghiilor economice, studierea și aplicarea legilor obiective proprii noii orînduiri.

Pornind de la faptul cunoscut că *o importanță covîrșitoare în organizarea socială o au deciziile* în toate domeniile vieții economice, științifice, culturale, partidul — pe baza analizei temeinice a mecanismului social-politic, a înțelegerii și dezvăluirii neajunsurilor existente — a conchis asupra necesității *statornicirii principiului conducerii colective* în activitatea tuturor organelor statului, a întregului organism social. Aceasta este o cerință esențială a construcției societății socialiste multilateral dezvoltate. Astăzi, mai mult ca oricînd, îndeplinirea sarcinilor ce ne stau în față — avînd în vedere complexitatea și amploarea lor sporită — nu mai este de conceput în condițiile în care hotărăște o singură persoană, oricît de pregătită ar fi ea. Unitățile mari și complexe înzestrate cu instalații și utilaje moderne, care constituie, tot mai mult, nota dominantă a economiei socialiste românești, legăturile tot mai strînse dintre numeroasele întreprinderi și instituții, care concură la realizarea sarcinilor productive, dezvoltarea forțelor de producție și perfecționarea relațiilor de producție — toate acestea presupun decizii fundamentate temeinic, forme de conducere care să asigure un maximum de precizie și eficiență. Iată de ce, măsurile întreprinse de la *adoptarea Constituției* țării și pînă la elaborarea *Legii privind conducerea ministerelor și a celorlalte organe centrale ale administrației de stat pe baza principiului conducerii colective* reprezintă o contribuție importantă în sistemul de măsuri promovat după Congresul al IX-lea al partidului pentru perfecționarea organizării și conducerii vieții noastre sociale. *Conducerea colectivă*, exercitată prin comisii, colegii, comitete de direcții, consilii de administrație, *asigură promovarea celor mai potrivite decizii*, organele de conducere respective avînd un caracter deliberativ, iar nu unul consultativ, cum aveau în trecut. În textele normative s-au stabilit modalități corespunzătoare pentru îmbinarea activității colective a comisiilor, colegiilor, comitetelor, consiliilor cu alte forme de muncă, cu caracter consultativ, în special invitarea la deliberările ce au loc a reprezentanților unor importante organizații obștești, a unor oameni de știință și a altor specialiști. În literatura de specialitate din ultimii ani s-au relevat pe larg multiplele avantaje ale acestui principiu, caracterul său indispensabil în examinarea multilaterală a soluțiilor propuse pentru adoptarea deciziilor [4]. Dar dacă rațiunile

[3] Pentru o examinare mai largă a problemei, a se vedea studiul nostru *Evoluția rolului și funcțiilor interne ale statului socialist român în etapa actuală*, în „Revista de filozofie", 1970, nr. 1.

[4] Vezi I. Pățan și I. Olteanu, *Formele, conținutul și eficiența conducerii colective a întreprinderii*, în *Organizarea activității de conducere a întreprinderilor*, în Biblioteca Œconomica, nr. 8, 1968; D. Mazilu, *Cu privire la rolul și importanța conducerii colective în organizarea politico-juridică a societății noastre socialiste*, în „Justiția nouă", nr. 12, 1966; I. Mitran și M. Safta, *Conducerea colectivă în activitatea economică*, în „Lupta de clasă", nr. 4, 1968; V. Angelescu, *Trăsături ale profesiei de director în concepția științei conducerii*, în „Probleme economice", nr. 1, 1968 etc.

promovării conducerii colective au fost examinate din diferite unghiuri de vedere, deficiențele constatate în practica unor instituții centrale și locale, precum și a unor întreprinderi și organizații economice nu au fost îndeajuns cercetate pentru a căuta căile de parcurs pentru lichidarea lor. Este vorba, mai întîi, despre *formalismul*, nepregătirea dezbaterilor colective, tendința de superficialitate în desfășurarea discuțiilor; *neasigurarea condițiilor materiale* — pregătirea și înmînarea anticipată a proiectului deciziei, planificarea timpului necesar studiului și analizei temeinice a soluțiilor preconizate — ceea ce duce la exprimarea unor opinii nefondate sau, cum se întîmplă în multe cazuri, la abținerea de la dezbateri sau la *exprimarea acordului formal* cu punctul de vedere înscris în proiect, cu toate că nu o dată s-a constatat că acesta ar fi putut fi îmbunătățit sub mai multe aspecte. Așa se explică faptul că în vigoare rămîne adesea tot o soluție nefinisată, imperfectă. Se constată — totodată — *subaprecierea*, *nerespectarea cerinței de a se organiza dezbaterea la termenul fixat*, ceea ce generează *neritmicitatea* analizelor colective, a cărei consecință directă este *aglomerarea*, *încărcarea* ordinii de zi și scăderea eficacității. La toate acestea trebuie adăugată *lipsa de preocupare a unor membri ai organului de conducere* — comisie, colegiu, comitet, consiliu — pentru îndeplinirea în cele mai bune condiții a atribuțiilor ce le revin [5]. Documentele noastre de partid au relevat de nenumărate ori însemnătatea îmbinării — în realizarea acestui principiu fundamental de organizare și desfășurare a activității statale și obștești — a răspunderii colective cu cea individuală a membrilor organului de conducere, cerință înțeleasă și satisfăcută de cea mai mare parte a factorilor de decizie. Totuși, *lipsa unor consecințe juridice*, a unor reglementări care să stimuleze și, mai ales, să concretizeze răspunderea individuală a tuturor membrilor organului colectiv facilitează nevalorificarea întregului potențial de gîndire și experiență acumulat în decursul anilor în conducerea nemijlocită a activității economice și social-culturale. Toate acestea pun încă o dată în evidență justețea concluziei partidului nostru cu privire la *necesitatea perfecționării modalităților de aplicare a acestui principiu leninist*, necesitatea explorării și utilizării tuturor resurselor sale. Sînt de remarcat, în această privință, măsurile întreprinse pentru îmbunătățirea activității unor organe centrale și locale ale statului, a căror contribuție la adoptarea deciziilor privind dezvoltarea economiei, științei și culturii românești este hotărîtoare.

Promovînd în mod consecvent concepția leninistă privind rolul hotărîtor al organelor supreme ale puterii de stat în adoptarea deciziilor asupra dezvoltării prezente și viitoare a țării [6], partidul a elaborat un

[5] Sînt semnificative, în acest sens, rezultatele anchetelor întreprinse de redacția economică a Televiziunii române în lunile mai-iunie 1969 în mai multe întreprinderi ale municipiului București.

[6] În opoziție cu această concepție chiar și în ultimii ani se încearcă a se justifica teza — combătută încă de V. I. Lenin — cu privire la primatul organelor executive față de cele reprezentative, legislative (vezi Jean Fourastié, *Idées majeures*, Paris, 1966, p. 104—107; Jean Guguet, *Aspects de la civilisation américaine*, Armand Colin, 1969, p. 91—93; George Burdeau, *Traité de science politique*, t. I, Paris, 1966, p. 415, 443; P. Biscaretti di Ruffia, *Diritto constituzionale*, Settima edizione, Napoli, 1965, p. 480; Raymond Aron, *La démocratie à l'épreuve du XX-e siècle*, Paris, 1960, p. 77; A. Hauriou, *Droit constitutionnel et institutions politiques*, Paris, 1968, p. 808; D. Villey, *A la recherche d'une doctrine économique*, Paris, 1967, p. 41—44 etc.).

ansamblu de măsuri menite să ducă la *perfecționarea activității Marii Adunări Naționale și a Consiliului de Stat.* Astfel, a fost introdus sistemul sesiunilor deschise, de lungă durată, a crescut rolul comisiilor ei permanente în munca de pregătire a proiectelor de legi și în controlul activității de înfăptuire a legilor, a sporit aportul deputaților în rezolvarea problemelor majore ale conducerii sociale, s-au dat noi reglementări pentru exercitarea dreptului lor de a interpela miniștrii și obligația acestora de a răspunde documentat etc. *În ultimii ani n-a existat nici un act angajînd responsabilitatea statului care să nu fi fost precedat de largi discuții publice, care să nu fi fost analizat și legiferat de forul reprezentanților aleși ai poporului, de parlamentul României — Marea Adunare Națională.* Creșterea capacității și posibilității reprezentanței naționale de a elabora și adopta deciziile cele mai bune a fost facilitată și de extinderea substanțială a competenței comisiilor permanente, de lărgirea caracterului de lucru al acestor importante instrumente ale organelor reprezentative supreme ale puterii, prin mărirea numărului membrilor ce le compun și prin asigurarea unei compoziții după profilul activității de desfășurat. În felul acesta un număr mai mare de deputați iau parte în mod activ la activitatea amplă a comisiilor permanente. Mai mult, față de atribuțiile sporite ce revin astăzi tuturor comisiilor permanente și avîndu-se în vedere complexitatea deosebită a problemelor ridicate de dezvoltarea economiei naționale, a devenit necesară constituirea unei noi comisii permanente, și anume *Comisia pentru industrie, construcții și transporturi*, ușurîndu-se totodată activitatea vechii Comisii economico-financiare, care se ocupa de toate problemele economiei românești, neputîndu-le cuprinde în marea lor diversitate. În același timp, s-au extins atribuțiile *Comisiei pentru învățămînt, știință și cultură, ale Comisiei pentru sănătate, muncă și asigurări sociale și ale Comisiei pentru consiliile populare și administrația de stat.* Și, pentru ca activitatea acestor comisii să se bucure de o îndrumare permanentă, deosebit de atentă, în conformitate cu hotărîrile Plenarei Comitetului Central al partidului din martie 1969, Marea Adunare Națională a statornicit ca unele comisii să fie conduse de președinți, cu muncă permanentă, salarizați. Astfel, prin acest ansamblu de măsuri, *toate actele supreme de decizie* în problemele principale ale conducerii social-politice și economice a țării sînt — înaintea adoptării — examinate în mod competent, la cel mai înalt nivel, cu participarea efectivă a deputaților parlamentului. S-a dat, în felul acesta, un răspuns prompt unor cerințe actuale ale perfecționării continue a activității noastre parlamentare, astfel ca ea să răspundă mai bine stadiului actual de dezvoltare a țării.

În același context al perfecționării se înscrie extinderea sferei atribuțiilor Consiliului de Stat. Așa cum s-a subliniat la Conferința națională a partidului, în conformitate cu Constituția țării, *Consiliul de Stat este împuternicit să desfășoare o activitate sporită de elaborare a unor decizii de mare însemnătate economică și social-politică* și să exercite un control mai activ asupra activității organelor centrale ale administrației de stat, Procuraturii și Tribunalului Suprem, a hotărîrilor organelor locale de stat. Alegerea secretarului general al partidului în funcția de președinte al acestui organ suprem cu caracter permanent al puterii de stat este de natură să asigure afirmarea deplină a rolului conducător al partidului

în întreaga activitate socială și de stat, reprezentarea la nivelul cel mai înalt a partidului și statului nostru în relațiile internaționale. Funcțiile sporite ce-i revin Consiliului de Stat pot fi mai bine îndeplinite și datorită faptului că însăși *componența sa este acum substanțial lărgită*.

Conducerea partidului s-a preocupat, de asemenea, de *perfecționarea activității executive, de punerea în aplicare a deciziilor*, elaborînd, în primul rînd, măsuri de natură a contribui la îmbunătățirea rolului Consiliului de Miniștri — ca organ suprem al administrației de stat. Schimbările privind structura și funcționarea acestuia, cuprinse în noua *Lege de organizare și funcționare a Consiliului de Miniștri*, se află în strînsă legătură cu perfecționările ce s-au adus și se aduc modului de organizare și funcționare a aparatului de stat în ansamblul său[7]. Acționînd ca un organ colectiv, Consiliul de Miniștri, în întregul său, și fiecare ministru în parte sînt răspunzători în fața Marii Adunări Naționale și în fața Consiliului de Stat — în intervalul dintre sesiuni — atît pentru propria activitate, cît și pentru activitatea Consiliului în ansamblul lui. Degrevat de anumite sarcini curente, el se poate ocupa acum, în mai mare măsură, de studierea problemelor de perspectivă în dezvoltarea economică și socială a țării, de întărirea controlului asupra activității ministerelor și celorlalte organe ale administrației de stat.

Ca o expresie a creșterii rolului economic al statului, partidul a adoptat importante măsuri în direcția *perfecționării conducerii și planificării economiei naționale*. Prin crearea Consiliului economic, ca organ de partid și de stat, se asigură posibilitatea înfăptuirii unui control permanent, la nivelul conducerii partidului și statului, asupra desfășurării și realizării politicii economice pe ansamblul economiei, pe ramuri și sectoare, *lichidîndu-se* astfel *paralelismul existent* înainte de Conferința națională *între activitatea de stat și de partid în acest domeniu*. În același timp, în întreaga economie națională s-au statuat principii de o excepțională însemnătate pentru accelerarea dezvoltării economice, cum sînt: *gestiunea economică proprie, înlăturarea fenomenelor de centralism excesiv, îmbinarea mai judicioasă a conducerii centralizate* a economiei, în ansamblul ei, *cu creșterea autonomiei întreprinderilor și organizațiilor economice* etc. Se realizează astfel cadrul necesar pentru ridicarea calitativă a competenței și nivelului conducerii, pentru *optimizarea deciziilor și prevenirea elementelor de subiectivism*. Măsurile adoptate au condus la sporirea considerabilă a atribuțiilor organelor locale ale puterii în dezvoltarea economică și social-culturală a județelor, orașelor și comunelor, în soluționarea cerințelor populației, pe baza *introducerii principiului autonomiei funcționale a consiliilor populare*. Aceasta marchează un pas important pe linia adaptării centralismului democratic la nivelul și cerințele actuale etape de dezvoltare a țării.

În anii 1968—1970 — pe baza hotărîrilor Conferinței naționale a P. C. R. — s-a desfășurat și se desfășoară o acțiune susținută de îmbunătățire a mecanismului economic, desființîndu-se organele ce nu mai sînt în măsură a răspunde noilor cerințe și constituindu-se *centrale industriale, combinate, grupuri de întreprinderi* — organisme menite să asigure

[7] Vezi Ion Gheorghe Maurer, *Expunere asupra proiectului de Lege privind organizarea și funcționarea Consiliului de Miniștri*, în „Scînteia", nr. 8 281 din 18 decembrie 1969.

o *conducere suplă, eficientă și operativă a economiei.* Noile organisme economice sînt rezultatul studiului atent al cerințelor organizării și conducerii economiei socialiste moderne, avînd *menirea să faciliteze concentrarea și specializarea producției.* Prin constituirea lor devine posibilă realizarea în condiții mai bune și cu o eficiență economică sporită a activității de proiectare, întreținere, aprovizionare și desfacere, a activității financiare și de planificare. Partidul a atras atenția asupra faptului că este nerațional să se perpetueze stările de lucruri din unele sectoare ale economiei, în care fiecare întreprindere tinde să producă de toate. Imperativul perfecționării mecanismului economic presupune depășirea situației prezente și desfășurarea unei activități susținute în direcția adîncirii specializării și cooperării, asigurării condițiilor pentru realizarea producției de serie mare, cu eficiență superioară. Centralele industriale, combinatele, grupurile de întreprinderi preiau în mod efectiv conducerea activității tuturor unităților subordonate. De la fundamentarea realistă a planurilor, aprovizionarea tehnico-materială și pînă la desfacerea și încasarea contravalorii mărfurilor, *noile organisme au a aduce un plus de dinamism sectoarelor de producție*, răspunzînd direct de realizarea planului. Consiliile de administrație — organe colective de decizie în cadrul organismelor economice constituite — au de rezolvat probleme de stringentă actualitate, cum sînt cele ale folosirii mai raționale a resurselor tehnice și umane, a tuturor forțelor productive din fiecare întreprindere, din fiecare sector de activitate, punînd accentul principal pe sporirea producției pe seama creșterii productivității muncii. Centralele industriale, combinatele, grupurile de întreprinderi au, potențial, toate condițiile de a acționa în vederea valorificării mai rapide a licențelor achiziționate din străinătate, în vederea modernizării și diversificării continue a fabricației, concentrării și profilării producției, urmăririi modului în care se fundamentează și se respectă planurile tehnice de asimilări de noi produse, lichidării oricărei surse de risipă de timp și forță de muncă.

Un obiectiv fundamental al măsurilor de perfecționare întreprinse îl constituie *îmbunătățirea raporturilor economice și financiare în cadrul sectoarelor și ramurilor economiei* naționale. Încă de pe acum se disting jaloanele unei alinieri unitare a activității financiare a noilor organisme economice, care se concretizează în importante structurări organizatorice menite să ducă la simplificarea raporturilor economice și financiare — pe de o parte, între întreprinderile subordonate și centrale, pe de altă parte, între centrale, între acestea și alte organisme economice —, ceea ce este de natură a genera o accelerare a circuitului mijloacelor financiare. În condițiile organizării întregii activități economice — pe temelia noii concepții — în mod firesc, *întreprinderile sînt degrevate de unele activități.* Totodată, *ministerele revin la adevăratele lor atribuții* de coordonare, îndrumare și control în ramura economică respectivă. Conducerea partidului a atras însă atenția asupra înțelegerii necesității ca și în viitor întreprinderile să dispună de independență tehnico-economică pentru a-și putea desfășura în mod normal activitatea. Înființarea noilor organisme economice nu numai că nu trebuie să ducă la diminuarea rolului comitetelor de direcție din întreprinderi, ci, dimpotrivă, să asigure ca, în limita atribuțiilor ce le revin, acestea să exercite conducerea efectivă a producției, să contribuie activ la folosirea mai bună a capacităților și a forței de muncă, la sporirea

rentabilității, la punerea largă în valoare a rezervelor existente în producție. Plenara C.C. al P.C.R. din 10—13 decembrie 1969 a relevat necesitatea ca — în stilul de muncă al organismelor economice create — să se încetățenească de la bun început metoda și principiul consultării nemijlocite a conducerilor întreprinderilor în toate problemele activității lor, în elaborarea și adoptarea măsurilor și deciziilor.

Dacă, în ansamblu, în activitatea desfășurată pînă în prezent rezultatele sînt pozitive, fiind examinate pe larg în numeroase studii de specialitate [8], practica a dezvăluit și unele neajunsuri în raporturile dintre centralele industriale, combinate, grupuri de întreprinderi și unitățile economice subordonate, precum și între noile organisme și ministere. Apare *tendința de a transforma aceste noi organe în niște verigi suprapuse*, reducîndu-se, pe alocuri, activitatea lor la primirea și transmiterea dispozițiilor de la minister la întreprinderi și a rezultatelor de la întreprinderi la minister. Încă la Congresul al X-lea al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta că „la reorganizarea industriei este necesar să se urmărească cu atenție ca centralele să nu devină verigi intermediare între întreprinderi și ministere, ci complexe de unități productive organic integrate, direct răspunzătoare de îndeplinirea planului" [9].

În același timp se constată *tendințe de a se constitui aparatul centralelor, combinatelor și grupurilor industriale prin preluarea unui număr mare de specialiști din întreprinderi*, și nu din ministere, așa cum s-au dat indicații cînd s-a trecut la crearea noilor organisme economice. Consecințele acestei optici sînt deosebit de grave pentru activitatea unităților direct productive [10], deoarece acestea sînt lipsite de cadrele de concepție, atît de necesare în organizarea și conducerea economiei moderne. La Consfătuirea de lucru organizată la Comitetul Central al partidului în zilele de 21—22 noiembrie 1969 cu directorii centralelor industriale, combinatelor, trusturilor și grupurilor de întreprinderi și cu secretarii cu probleme economice ai comitetelor județene de partid, s-a subliniat necesitatea imperioasă a eliminării neajunsurilor existente în procesul de constituire a noilor organisme și a integrării lor în atribuțiile ce le revin în planificarea producției, în aprovizionarea tehnico-materială și desfacerea producției, în întărirea sectoarelor de concepție tehnică, în organizarea științifică a producției și a muncii. Or, aceste atribuții nu pot fi îndeplinite decît în condițiile în care — concomitent cu apariția organismelor noi, puternice complexe de unități productive, capabile să asigure concentrarea și specializarea producției — se întărește și se dezvoltă capacitatea de concepție și organizare a fiecărei întreprinderi subordonate.

---

[8] Vezi Ion Vîntu, Eleonora Roman și Paul Cosmovici, *Probleme juridice legate de perfecționarea conducerii și planificării economiei naționale*, în „Studii și cercetări juridice", nr. 4, 1969; Alexandru Necula, *Este esențial pentru eficacitatea centralelor industriale să aducă un spirit nou în conducerea treburilor economice*, în „Scînteia" nr. 8 281 din 18 decembrie 1969; Nicolae Pantilie, *Cota de contribuție a organizării științifice a producției la realizarea planului*, în „Scînteia" nr. 8 260 din 27 noiembrie 1969 etc.

[9] Nicolae Ceaușescu, *Raportul C. C. al P.C.R. cu privire la activitatea P.C.R. în perioada dintre Congresul al IX-lea și Congresul al X-lea și sarcinile de viitor ale partidului*, în *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, p. 32.

[10] Vezi idem, *Cuvîntare la plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român din 10—13 decembrie 1969*, București, Edit. politică, 1969, p. 60.

Aplicînd creator învățătura leninistă privitoare la perfecționarea organizării politico-juridice a societății socialiste românești, partidul nostru a elaborat și adoptat totodată măsuri eficiente pentru *îmbunătățirea conducerii agriculturii* și asigurarea condițiilor pentru creșterea producției vegetale și animale. Au fost constituite uniunile cooperatiste, pe plan local, Uniunea Națională a Cooperativelor Agricole de Producție, pe plan central, s-a constituit Ministerul Agriculturii și Silviculturii, au fost organizate direcțiile agricole județene, s-au adoptat norme juridice prin care a fost reglementată activitatea acestor organisme și s-au precizat raporturile dintre ele și unitățile agricole de bază : cooperativele agricole de producție, întreprinderile agricole, fermele și gospodăriile agricole de stat. Dar, dacă concepția organizatorică a fost bună, *în practică unele organe agricole n-au acționat cu suficientă răspundere, manifestînd birocratism și formalism*, suprapuneri în raporturile cu unitățile agricole, lipsă de preocupare, tendința de a rezolva prin circulare sarcinile concrete ale organizării producției agricole, toate acestea generînd, după cum releva tovarășul Nicolae Ceaușescu, „repercusiuni negative asupra îndeplinirii planului... " [11].

Examinarea atentă a procesului de perfecționare pune în evidență *apariția, uneori, a unor discrepanțe între concepție și acțiune.* Atît în constituirea noilor organisme de conducere în industrie, cît și a noului mecanism de îndrumare a agriculturii s-au constatat deficiențe, tendințe negative, concretizate mai ales în *fenomene de birocratism și formalism, în încercarea de sustragere a unor factori de conducere de la îndatoririle ce le-au fost conferite.* În literatura de specialitate s-au făcut multe referiri la aceste fenomene [12]. Am putea spune că aproape nu există lucrare, elaborată în ultimul timp, în care să nu se facă, într-o măsură mai mică sau mai mare, referire la aceste aspecte negative. Se pare însă că lipsește o analiză temeinică a cauzelor reale ale acestor fenomene, care, din păcate, sînt prezentate de unii autori chiar într-un anume sens obiectiv [13]. Practica a demonstrat că aceste aspecte negative își au, de regulă, sursa în lipsa de răspundere, în incompetența și nepriceperea unor cadre de conducere, care, așa cum s-a subliniat la Congresul al X-lea al partidului, „manifestă tendința de a înlocui munca vie, concretă, prin circulare, ordine și instrucțiuni" [14]. Este deci, în fond, vorba despre cauze subiective, care nu-și au izvorul în esența orînduirii noi, ci în comportarea unor oameni, în tendințele lor de

---

[11] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 8.

[12] Vezi I. Olteanu și O. Nicolaescu, *op. cit.*; M. Lepădătescu, *Cadrul obiectiv și perspectivele dezvoltării democrației socialiste*, în „Lupta de clasă", nr. 4/1968; Alexandru Mureșan, Ion Manea, *Probleme ale realizării planului în industria celulozei și hîrtiei*, în „Scînteia" nr. 8256, din 23 noiembrie 1969 etc.

[13] Vezi A. Bauer și W. Eichhorn, *Modelul socialismului*, în „Deutsche Aussenpolitik", nr. 1/1969. Criticînd rigiditatea și imobilitatea, tendința de a șabloniza și a schematiza „procesul complex și complicat de construcție socialistă", autorii nu fac o analiză suficient de nuanțată a acestor fenomene negative, nu se opresc în măsura necesară asupra cauzelor lor și nu explică tendințele obiective de perfecționare. Asemenea mod de abordare este întîlnit și în alte studii de specialitate. Absolutizarea aspectelor pozitive, nesesizarea neajunsurilor nu servește dezvoltării, contravine principiilor leniniste cu privire la perfecționarea organizării politico-juridice a societății socialiste.

[14] Vasile Patilineț, *Concluziile Secțiunii pentru problemele dezvoltării orînduirii sociale și de stat*, în *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, p. 643.

a se complace într-o activitate desfășurată în afara efortului productiv, înconjurîndu-se de o sumedenie de funcționari, care — după cum arăta V.I. Lenin — generează birocratism, multiplică tot felul de hîrtii, circulare, încurcînd pe oamenii ce sînt chemați să rezolve sarcinile direct productive. Există tendința — din păcate accentuată în ultimul timp, cu toate măsurile insistente întreprinse de conducerea partidului pentru a-i anihila efectele negative și a o curma — din partea unor specialiști de a se opri în capitală și în orașele reședință de județ, ocupînd munci administrative, sustrăgîndu-se, în fel și chip, de la îndeplinirea obligațiilor ce le revin în producție. Reducerile succesive ale aparatului administrativ — efectuate în ultimii ani — nu au atins pretutindeni parametrii proiectați pentru raționalizarea mecanismului de stat, din cauza persistenței tendințelor unor oameni lipsiți de răspundere de amplificare a verigilor sale birocratice. Atrăgînd atenția asupra acestor aspecte profund dăunătoare, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta că „*nu reducem personalul ocupat în munci administrative pentru ca, pe căi ocolite, să ajungă tot în astfel de munci, ci pentru a acoperi mai bine nevoile de cadre specializate ale producției, pentru a asigura ca cea mai mare parte a forței de muncă să lucreze nemijlocit acolo unde se creează valorile materiale*"[15]. Conducerea centralizată, existența unui plan central nu înseamnă ca fiecare lucru să se rezolve numai după ce a trecut prin zeci de aprobări. Aceasta îngrădește spiritul de inițiativă, împiedică activitatea creatoare, de concepție. Se impune *renunțarea la atmosfera de comoditate* în care se complac unele cadre de conducere din ministere și alte organe centrale ale administrației de stat, creșterea răspunderii lor pentru cunoașterea nemijlocită a realității și soluționarea concretă a problemelor ridicate de viață. Apreciem însă că aceste exigențe vor putea găsi o aplicare pe deplin satisfăcătoare în cazul în care se vor statua *criterii juridice mai riguroase privind aprecierea activității acestor cadre* —nu după cantitatea de hîrtii și circulare emise, ci *după sprijinul real și competent acordat unităților de bază* [16]. Iar aceasta să se realizeze nu prin intermediari și subordonați, ci, nemijlocit, prin intervenție personală, printr-un ajutor acordat „la fața locului".

Nu mai este astăzi o noutate pentru nimeni faptul că în întregul sistem social-politic al țării se desfășoară — sub conducerea nemijlocită a partidului — o activitate susținută de situare a tuturor relațiilor sociale pe temelia trainică a legilor țării. Este o dovadă elocventă a *creșterii rolului factorului juridic în viața socială*, a valorificării, mai eficiente ca în trecut, a posibilităților sale de intervenție și acțiune în asigurarea desfășurării normale a raporturilor umane. Aproape nu există domeniu al activității sociale care să nu fi fost supus procesului de perfecționare a reglementării juridice și care să nu fi cunoscut efectele binefăcătoare ale acestei reglementări. Sînt caracteristice, în acest sens, îmbunătățirile aduse legislației economice, care urmăresc să asigure cadrul juridic adecvat desfășurării în bune condiții a acestei importante activități sociale. În scopul lichidării neajunsurilor constatate în relațiile juridice dintre întreprinderi a fost adoptată *Legea contractelor economice*, prin care sînt delimitate în mod riguros răspunderile organizațiilor economice furnizoare și benefi-

[15] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 59 (subl. ns.).
[16] *Ibidem*, p. 61.

ciare. Este important de relevat că — spre deosebire de situaţia existentă, cînd plata penalităţilor era suportată de întreprinderi —, *potrivit noii legi*, pentru prejudiciul cauzat organizaţiilor socialiste prin plata de amenzi contravenţionale, penalităţi sau despăgubiri, ca urmare a nerespectării disciplinei contractuale, *angajaţii* acestora *vor răspunde, material sau disciplinar*, potrivit cu culpa fiecăruia. „Aceasta va stimula creşterea spiritului de exigenţă şi de autoexigenţă al cadrelor economice, preocuparea lor pentru desfăşurarea ireproşabilă a activităţii în sectoarele în care lucrează" [17]. Totodată, s-au delimitat în mai bune condiţii — prin *Legea privind organizarea, planificarea şi executarea investiţiilor* — sarcinile şi răspunderile ce revin fiecărui organ, la toate nivelele economiei, întreprinderi, centrale, comitete executive ale consiliilor populare, ministere, organe de sinteză, inclusiv Consiliul de Miniştri, în ce priveşte activitatea de pregătire şi execuţie, în general, de realizare a fiecărei unităţi noi, pentru toate etapele acestui proces. Astfel, în prezent — de la fundamentarea economică a obiectivelor pînă la recepţia finală a acestora — sînt statornicite contribuţiile concrete ale tuturor factorilor angajaţi în înfăptuirea investiţiilor. Nu credem că este cazul să mai insistăm — în aceste consideraţii succinte — asupra consecinţelor pozitive pentru întreaga economie, pentru ocrotirea şi dezvoltarea avutului naţiunii, a recentei *Legi cu privire la răspunderea gestionarilor* pentru administrarea bunului public. Ar fi greşit să se înţeleagă însă că numai prin adoptarea textului de lege se rezolvă problemele. Este necesară o activitate concretă, susţinută şi multilaterală pentru aplicarea în practică a prescripţiunilor actelor normative. *Există* — mai ales în ultimul timp — *tendinţa de a rezolva diferite probleme ridicate de practică pe calea unor acte administrative*, uneori, chiar în contradicţie cu legea sau emise în modificarea unor prevederi ale legii. Congresul al X-lea a atras atenţia asupra necesităţii lichidării acestor practici, reducerii actelor administrative la strictul necesar şi subordonării lor legilor ţării [18]. S-a relevat cerinţa de a analiza cu mai multă atenţie fenomenele sociale, evitîndu-se *excesul unor reglementări juridice*, care — după cum s-a dovedit — *generează suprapuneri şi contraziceri*. Pe de altă parte, se impune abrogarea textelor vechi sau a acelor norme din cadrul lor care au fost revăzute, modificate ori au cunoscut o nouă reglementare. Este o cerinţă imperioasă să se pună o deplină ordine în reglementarea juridică, aceasta fiind — după cum se arăta la Congresul al X-lea — condiţia hotărîtoare a creşterii eficienţei dreptului în viaţa socială. Este cunoscut că relaţiile sociale — în dezvoltarea lor impetuoasă — determină îmbunătăţiri succesive, perfecţionări ale reglementării juridice. V.I.Lenin releva, încă în anul 1919, *cerinţa de adaptabilitate a normelor dreptului* la exigenţele sociale [19]. Aceasta nu exclude însă *relativa stabilitate a textului actului normativ* şi nu poate justifica erorile care se constată în elaborarea unor acte normative şi chiar în efectuarea unor modificări ale legislaţiei în vigoare. Asemenea situaţii pot fi eliminate cu desăvîrşire prin preocuparea de elaborare mai atentă a noilor reglementări, *prin includerea în*

---

[17] Ilie Verdeţ, *Expunere la proiectul Legii contractelor economice*, în „Scînteia", nr. 8 293 din 30 decembrie 1969.

[18] Vezi Vasile Patilineţ, *op. cit.*, p. 643.

[19] Vezi V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 33, p. 96 şi urm.

noul text a acelei investiții de gîndire, de analiză competentă și multilaterală, care găsește suficiente resurse în inteligența și priceperea națiunii, ceea ce va face posibilă evitarea revenirilor, modificărilor la modificările efectuate deja, neclaritățile și suprapunerile. Așa cum s-a subliniat la Congresul al X-lea al P.C.R., textul actului normativ trebuie să fie clar, concis, răspunzînd unor cerințe concrete și ajutînd eficient la perfecționarea organizării sociale și desfășurarea normală a raporturilor umane.

V.I. Lenin arăta însă că sînt imposibile aplicarea deciziilor, înfăptuirea dezideratelor eficienței dreptului fără acel climat de legalitate [20], fără conștiința satisfacerii îndatoririi respectării legilor și a tuturor actelor normative bazate pe lege. Urmînd cu consecvență această concepție, *partidul nostru a pus un accent deosebit*, mai ales în ultimii ani, *pe realizarea exigențelor perfecționării mecanismului chemat să vegheze asupra respectării legilor* țării. Depășind vechea concepție, potrivit căreia numai anumite organe aveau latitudinea, privilegiul de a asigura aplicarea și obligația de a respecta legile, altele neavînd asemenea îndatoriri sau acționînd facultativ în conformitate cu legea, *partidul a întreprins măsuri menite să asigure respectul legii de către toate organele de stat, de către toți funcționarii de stat* — indiferent de locul pe care-l ocupă în organismul social-politic —, *de către toate organizațiile și toți cetățenii*. Iată de ce acțiunea de perfecționare în acest domeniu vizează întregul sistem al democrației socialiste — organe de stat, organizații de masă și obștești, creșterea rolului conducător al partidului în întreaga noastră viață socială. Este important să amintim — în legătură cu aspectele examinate — concluzia leninistă, atît de insistent subliniată de către partidul nostru, cu privire la faptul că *suportul principal al unor decizii bine gîndite, al adoptării unor acte normative care să răspundă cerințelor și exigențelor dezvoltării sociale, aplicării și respectării lor în relațiile umane* îl constituie *competența cadrelor*, ridicarea priceperii și capacității lor de a soluționa problemele, de a căuta și găsi rezolvările cele mai utile. Și este neîndoielnic că *procesul perfecționării* organizării politico-juridice, a întregului organism social *nu este de conceput fără analiza lucidă, realistă și concretă a fenomenelor, fără dezvăluirea* cu curaj *a tot ce este perimat*, a tot ce dăunează mersului înainte și *fără promovarea* hotărîtă a *noului*, a tot ce este înaintat, evident, pe baza unei laborioase elaborări, la care trebuie să ne dăm tributul de contribuție toți cetățenii acestei țări, inclusiv oamenii de știință, în spiritul înaltei responsabilități care caracterizează națiunea în eforturile spre progres și dezvoltare. Este spiritul în care ne-a educat și crescut partidul, care a dat viață ideilor leninismului pe pămîntul României, este spiritul care chezășuiește prezentele și viitoarele noastre victorii pe drumul construcției societății socialiste multilateral dezvoltate.

---

[20] Vezi idem, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 45, București, Edit. politică, 1967, p. 214—215.

PRACTICA POLITICĂ A FILOZOFIEI LA LENIN

DE

NICULAE BELLU

Geniu politic, Lenin e filozof. Filozofia curge viu, mereu proaspăt încărcată de vitalitatea dialecticii, alimentînd neastîmpărul creator al gîndirii sale. Iar ceea ce aduce filozofia aici, oricît de paradoxal s-ar părea, este nu o distanţare de practica socială, ci tocmai *cheia*, *metoda* care face posibilă abordarea lucidă, în cunoştinţă de cauză, a realului, descifrarea mecanismului său, altfel atît de ascuns şi derutant. Ascunsul şi derutantul — microbii politicului. Lenin a descoperit de timpuriu în filozofia marxistă antidotul la această „mişcare şarlatanească" (*Hegel*), antidot pînă atunci încă neştiut ca atare şi nepus în valoare în acţiunea politică nemijlocită. E secretul ascuns al intimităţii dintre filozofie şi viaţă. Intimitate desconsiderată ori de cîte ori filozofia e privită ca ridicolă sub mioapa bănuială a sterilităţii subtilităţilor sale. Sub mioapa bănuială, fără temei exprimată în numele practicii, că-şi pierde puterea prin distanţările pe care, metodic, le construieşte. În schimb, asprul adevăr, lucidul,lipsitul de toleranţă, apare abia cînd şi întrucît filozofia, în distanţarea ei,obligă practica să se confrunte, să se judece, să se îndoiască de sine. Să se vadă în timp, cu ochii devenirii sale. Filozofia apare ca acest antidot la orice iluzionare, o stare trează, de dură luciditate dincolo de orice plăcută reverie înşelătoare. O stare care irită şi tulbură liniştea împăcată a subiectivităţii, mulţumită de sine. Ca orice antidot conceput să provoace preventiv simptomele bolii pe care o anihilează. Încît, în raport cu practica politică,filozofia este conştiinţa ei răsturnată, critică, avocatul diavolului.Intenţiile bune văzute răsturnat, cenzurate sub acţiunea irezistibilă a reţelelor de relaţii obiective şi deformate în rezultatele lor sub jocul unor asemenea distorsiuni. A accepta ca atare luciditatea filozofiei devine prin aceasta nu numai expresia unui act de cunoaştere, dar şi o opţiune pentru libertate şi cutezanţă a spiritului. De aici şi dintr-o asemenea viziune se constituie universul critic al gîndirii lui Lenin, exprimînd o stare de insurgenţă a spiritului, un antidogmatism constructiv prin libera mişcare continuu cercetătoare a practicii sale teoretice. O gîndire la antipodul schemelor şi al inerţiei. Cutezanţa lui Lenin şi originalitatea efortului său încep cu recunoaşterea acestui mod de a fi al filozofiei şi cu asimilarea lui integrală

Rev. filoz., 17, *3–4*, p. 285–303, Bucureşti, 1970.

în cîmpul sensibil (aparent capricios) şi, totodată, atît de pragmatic al politicului.

Ceea ce inaugurează astfel Lenin este *instaurarea principiului ştiinţific al filozofiei marxiste în cîmpul practicii politice* şi inovarea practicii filozofice însăşi, prin acest act, o dată cu aceea a politicii. Cu Lenin şi la Lenin, filozofia îşi croieşte drum, pătrunzînd nemijlocit în cîmpul politicului. Toţi marii filozofi au integrat sfera politicului în spaţiul preocupărilor lor de cunoaştere. Platon a scris *Republica*. Aristotel — *Politica*. Hegel — *Filozofia dreptului*. Dar filozofia rămînea de fiecare dată o cercetare a politicului din afara politicului. Distanţa de la care se plasa filozofia era, de fiecare dată, de natură ontologică. Cu *Manifestul Comunist*, Marx şi Engels instituie un nou principiu al filozofiei, lărgesc şi inovează radical ideea de practică filozofică. Dar istoria nu era încă pe deplin coaptă pentru punerea în operă a acestei noi înţelegeri, pentru implantarea ei într-o practică nemijlocită şi experimentarea ei de durată. Iniţiativele în acest sens, cu tot meritul lor istoric, vin pe un teren crud încă, impropriu. Totodată Marx şi Engels sînt determinaţi de însăşi necesitatea obiectivă a elaborării unei noi concepţii, ştiinţifice, despre lume, să revină — nu exclusiv, dar precumpănitor — la bibliotecă şi la masa de scris. Încît i-a revenit lui Lenin, venind într-un alt stadiu de maturizare a istoriei şi aflîndu-se în posesiunea unei gîndiri filozofice marxiste, amplu elaborată de creatorii ei, să inaugureze epoca constituirii unui *cîmp al interferenţei* dintre filozofie şi politică şi să facă din acest nou spaţiu teoretic instrumentul de forţă al gîndirii sale atît de originale şi de cutezătoare. Se obţine pe această cale un transfer reciproc de energie cognitivă. Politica însăşi aspiră, sub impulsul filozofiei marxiste, la cunoaşterea lucidă, ştiinţifică a propriului său cîmp de mişcare. Iar filozofia, în limitele acestui spaţiu teoretic de contact nemijlocit cu politicul, asimilează direct atît modalităţile, cît şi întrebările practicii. Încărcată de problematica politicii, asistăm la o atare specializare, politică, a filozofiei. Se constituie un spaţiu al filozofiei politice din unitatea contradictorie a momentelor pe care le-a asimilat. Avem acum, la orice început de *fapt politic*, momentul descriptiv, cercetarea prin pătrunderi analitice împinse cît mai adînc a înlănţuirilor de cauze şi efecte venite la nivelul mişcărilor de suprafaţă, ca elemente, situaţii, conjuncturi. Politicul îşi descifrează sensurile sub privirea întrebătoare a filozofiei. Adevărul a ceea ce este conjunctural stă în mişcarea ascunsă a cauzelor şi efectelor din care rezultă. Totodată însă adevărul acestor cauze şi efecte în spaţiul politic e dat la nivelul conjuncturilor şi nu în *însinele* lor. A înţelege cauzele ultime nu înseamnă a neglija modul de a se manifesta al efectelor pe care le determină, forma întîmplătoare şi subiectivă a evenimentelor. Cunoaşterea universului rămîne astfel abstractă şi neputincioasă în politică, fără decantarea sa în spaţiul de fluiditate al trecerilor reciproce, al mutaţiilor neaşteptate, întîmplătoare, al *seriilor de mijlociri* pe care numai gîndirea dialectică le poate recepta şi descifra. E modul de a gîndi filozofic asupra politicului, pe care îl experimentează pe larg Lenin, care îi aparţine şi devine un stil.

Politicul într-o modalitate deschisă, receptivă, care se observă, se corectează şi îşi depăşeşte continuu propriile sale scheme. Antidogmatismul ridicat la principiu al politicului, iar politicul însuşi definit ca ireductibil

la o dogmatică posibilă. Dogmatismul extirpat din cîmpul politicului ca inadecvat şi inasimilabil cîmpului său de operaţii.

Nervul gîndirii dialectice, care e lauda filozofiei, se exprimă ca atare în incizia pe care o produce dincolo de aparent, dincolo de faptele văzute în repausul lor; în incursiunea pe care o solicită continuu (şi o face posibilă) în spaţiile în sine tăcute ale proceselor de adînc; în aptitudinea de a recepţiona, din muta nemişcare, ceea ce e în curs de a se anunţa ca tendinţă şi posibilitate. Dar toate acestea, fără de care acţiunea politicului e oarbă, constituie abia o materie primă, încă inertă, crudă. Dificultatea stă aici în a descoperi mecanismul mutaţiilor, cum are loc transferul de la cauza adîncă la expresia ei în planul conjuncturilor şi al jocului de forţe politice, constituind *faptul politic*. Confruntat de această nevoie acută, vom găsi astfel la Lenin, mai mult decît la Marx şi Engels, un model de *a decupa politic* materialul prelucrat în laboratorul filozofiei. Un decupaj pătruns de adînca nevoie a politicului de a se ridica el însuşi la aptitudinea de a cunoaşte dincolo de situaţiile existente tendinţele pe care le incifrează şi de a judeca aceste tendinţe sub unghiul jocului de forţe care fie că le alimentează, fie că li se opun. Imposibilul însuşi este astfel continuu dislocat din poziţiile sale aparent ferme şi inexpugnabile. Descifrarea cîmpului de aplicaţie politică a filozofiei şi reconstituirea spaţiului politic sub acest con de lumină poartă astfel pecetea muncii teoretice întreprinse de Lenin şi îi atribuie acesteia nota sa de profundă originalitate.

Dar se distinge aici o mişcare — într-un fel circulară — a cunoaşterii, din care reţinem două etape succesive şi calitativ diferite: 1) principala dificultate în spiritul vechii filozofii apare pe parcursul operaţiei de transformare a materialului de informaţie care exprimă existenţa reală într-un *produs nou* al gîndirii, apt să dea o înţelegere suficient de suplă şi de adecvată cîmpului cercetat; 2) în spiritul noii filozofii, deci după Marx şi pe temeiul descoperirilor sale, apare *un al doilea moment*, care exprimă mişcarea de transfer — de astă dată inversă — de la a) interpretarea fundamentală a cîmpului cercetat la b) descifrarea sistemelor şi a nodurilor de relaţii fenomenale, cîmp al politicii, şi determinarea liniilor de perspectivă ale proceselor în curs. Acest al doilea moment, de la teorie la practică, nu este nici mai puţin filozofic, nici mai lipsit de dificultate decît primul. Se consemnează, în schimb, prin aceasta că, fără a se deschide spre o fenomenologie, orice gîndire rămîne circumscrisă într-un spaţiu speculativ şi, totodată, că orice asemenea înscriere prospectivă în cursul evenimentelor anunţă şi pregăteşte o practică.

Or, politicul, care este tocmai o asemenea fenomenologie şi semnifică o practică, se instituie — în plan filozofic — ca teritoriu cu neputinţă de asimilat altfel decît printr-o continuă adecvare a gîndirii la propria sa dinamică internă şi spontană. E ca o continuă retrospectivă a gîndirii asupra sa însăşi, dar privindu-se din unghiul de vedere al practicii nemijlocite, cînd tocmai nemijlocitul acestei practici este luat ca martor. Pe Lenin îl recunoşti în modul de a fi surprins tocmai această întrepătrundere de planuri. Căci, odată recunoscut acest raport necesar, iar mişcarea realului reprodusă în planul gîndirii sub semnul mişcării ei dialectice neoprite, gîndul care o reproduce e corect sau nu, autentic sau fals, funcţie de gradul în care dă curs şi desfăşurare dinamicii active a realului însuşi, îl exprimă şi i se conformează. Investigînd şi descifrînd noile posibilităţi,

politicul alimentează neliniștea gîndirii și o fecundează. Dar o verifică în același timp și o corectează. Interceptăm aici un mod de a lucra „teoretic" al practicii însăși. E un cîmp de fuziune a noilor ipoteze (din planul teoriei) cu practica controlată a experimentării lor. Din care motiv, orice dogmă gîtuie. Pozitivul se instituie abia și numai din lanțul depășirilor. Nici o soluție nu e concepută ca definitivă. Nici o formă organizatorică nu e desăvîrșită și imuabilă. Nici o victorie nu e absolută. Nici o înfrîngere nu devine un punct finit, mort. Dinamismul inerent al mișcării reale sparge, dimpotrivă, cadrul oricărei inerții.

Gîndirea nu este numai schematizare prin abstracție, cînd schema fixează pozitiv un moment al mișcării, dar, fixîndu-l, îl scoate din circuitul care-l justifică. Gîndirea este în același timp dezlipirea de orice schemă, o noninerție a schemei, schemă și antischemă în același timp sau, mai corect, unitatea acestei opoziții. Abia această unitate în mișcarea ei realizează o cunoaștere adecvată și este concept. În conspectul său din 1914 asupra lui Hegel, Lenin descifrează de mai multe ori sensul acestui mod de a ființa subtil al gîndirii. „Concordanța dintre gîndire și obiect este un proces". Ambii termeni sînt activi și din activa lor întrepătrundere rezultă continuu ceva nou calitativ, o cunoaștere. „Gîndirea (= omul) nu trebuie să-și reprezinte adevărul sub forma unui repaus inert,... fără tendință, fără mișcare, asemenea... unui gînd abstract" [1]. Și descifrînd strîns continuarea acestei idei la Hegel, Lenin notează: „Procesul cunoașterii (trecătoare, finite, limitate) și **al acțiunii** transformă conceptele abstracte în *obiectivitate desăvîrșită*" [2]. Obiectivitatea conceptului nu apare, așadar — reia Lenin ideea lui Hegel —, decît din reproducerea continuă a acestui proces. Acțiunea însăși se dezvăluie ca un moment integrat al cunoașterii, nu numai ca verificare a unei ipoteze, dar ca plasîndu-se la geneza oricărei inducții. E o topire a practicii în cunoaștere. Încît nu numai teoria luminează practica, dar practica se investește ca aducătoare de sens și cu valoare de catalizator în cîmpul teoriei, o luminează astfel la rîndul ei și o face posibilă. Ca și teoria, practica este în același timp un emițător de informație selectată, nu brută, și un receptor de informație selectată, pe care o supune continuu — ca și teoria — unei noi selectări. În felul ei, practica însăși manifestă afinități teoretice, după cum teoria tinde irezistibil spre practică, o asimilează și o reproduce. O reproduce în cîmpul și în termenii teoriei; și o reproduce încă o dată, a doua oară, în propriul ei spațiu, ca fiind o practică gîndită (acțiune) și reîntoarsă la sine, dar fecundată de teorie.

Acțiunea este investigarea unui teritoriu, acumulare de informație, producere de situații cognitive, experiment. „«Ideea — scrie Hegel... este idee practică, *acțiune* »" [3]. Prin urmare, Marx se alătură nemijlocit lui Hegel — notează Lenin — atunci cînd introduce criteriul practicii în teoria cunoașterii [4]. Dar, evident, criteriul practicii nu este numai „verificarea obiectivității cunoașterii", cum formulează pe alocuri Lenin, nedistanțîndu-se explicit de unilateralitatea astfel păstrată. Ci e participare

[1] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 164.
[2] *Ibidem*, p. 165.
[3] *Ibidem*, p. 179.
[4] *Ibidem*, p. 180.

directă la cunoaştere, moment al construirii ei. Chiar şi spontaneitatea acţiunii, răbufnirea unei revolte, eventual repetarea unor asemenea răbufniri, exprimă o stare de spirit, dă o cunoaştere, oferă posibilitatea unei ipoteze de lucru în planul teoriei, dincolo de spaţiul restrîns şi de absenţa de scop clar al faptului luat ca atare.

În virtutea propriei sale experienţe politice directe, ca şi a muncii teoretice proprii desfăşurată în acest plan, Lenin extinde spaţiul de aplicabilitate a teoriei cunoaşterii, include aici în mod deschis teritoriul politicului, continuînd astfel revoluţionarea practicii filozofice inaugurată de Marx şi elaborînd, o dată cu aceasta, elemente noi pentru o abordare filozofică (dialectică) a mişcării politice propriu-zise, cît şi a cunoaşterii ei metodice (ştiinţifice). Or, tocmai în vederea acestei cunoaşteri, într-un teritoriu atît de alunecos, instabil şi derutant apare cu deosebită pregnanţă importanţa de principiu a metodei, aptă să nu desconsidere nici unul din momentele participînd la constituirea mişcării. Dacă necesitatea îşi face loc în istorie prin jocul întîmplării, tocmai jocul acesta al întîmplării, joc ascuns, prin metamorfozele căruia se exprimă necesitatea, urmează a fi la rîndul său înţeles în ascunzişul instabil al metamorfozei sale. Fără de care nu există cunoaştere politică şi acţiune politică lucidă, conştientă de sine. În acest sens, la Lenin, politicul — ca acţiune subiectivă directă în materia istoriei — se ia totodată pe sine însuşi ca obiect de cunoaştere, o cunoaştere obiectivă a subiectivităţii, recunoaşterea prin aceasta a subiectivităţii ca moment major şi în cele din urmă decisiv al acţiunii politice. Căci subiectivitatea nu este simplul arbitrar gol al întîmplării, ci arbitrarul încărcat cu necesitate, iar ca atare un semn sau un sistem de semne al acesteia. Necesitatea se ascunde şi ia forma opusului ei. De aceea, în anii de intensă vibrare a spiritului din timpul primei revoluţii ruse, cînd masele preiau iniţiativa, transformînd zona politicului într-un cîmp vulcanic în plină erupţie, lui Lenin îi va fi devenit pe deplin clar că *marxismul* nu se poate cantona unilateral, savant şi imperturbabil, în sfera abstractă a cunoaşterii şi proclamării *necesităţii*, fără ca nerecunoaşterea pozitivă a subiectivităţii şi întîmplării să nu o anuleze de fapt, făcînd-o misterioasă, de neînţeles, imposibil de descifrat şi cu neputinţă de acţionat în consensul ei. Această implicaţie a gîndirii marxiste, dar nepusă ca atare în toată lumina, îşi află abia acum, cu Lenin, formularea sa expresă. „Marxismul se deosebeşte de toate celelalte teorii socialiste printr-o minunată îmbinare de luciditate ştiinţifică desăvîrşită cu care analizează situaţia obiectivă şi evoluţia obiectivă şi recunoaşterea categorică a importanţei energiei revoluţionare, creaţiei revoluţionare şi iniţiativei revoluţionare a maselor, precum şi, bineînţeles, a diferitelor personalităţi, grupuri, organizaţii, partide capabile să sesizeze şi să realizeze legătura cu diversele clase sociale" [5]. Lenin scrie aceste rînduri în 1907, într-o vie polemică asupra problemelor politice la zi (*Împotriva boicotului*), dar revenind, de fapt, cu o extraordinară insistenţă asupra cercetărilor privind elementele noi pe care practica primei revoluţii ruse le oferea şi le impunea gîndirii teoretice. În aceşti ani, Lenin descoperă şi ridică la concept ceea ce s-ar putea

[5] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 16, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 23.

numi funcţia (sau virtutea) preteoretică a acţiunii politice spontane, polisemia acestei practici, care se ridică la semnificaţia unui proces „istoric-natural", iar ca atare modifică în acelaşi timp existenţa însăşi şi teoria aptă să o exprime.

Încă în 1894, la 24 de ani, Lenin punea în lumină această însuşire cu totul caracteristică şi inovatoare a gîndirii marxiste, cînd sublinia faptul de a fi prin esenţa ei critică şi revoluţionară. „Şi această ultimă însuşire — continua Lenin — este într-adevăr pe de-a-ntregul şi în mod absolut inerentă *marxismului*, pentru că teoria marxistă îşi propune deschis *să dezvăluie* toate formele de antagonism şi de exploatare din societatea contemporană, să urmărească evoluţia lor, să demonstreze caracterul lor trecător şi inevitabilitatea transformării lor într-o altă formă *şi să slujească astfel proletariatul pentru ca acesta să poată desfiinţa, cît mai repede şi cît mai uşor cu putinţă, orice fel de exploatare*"[6]. Sublinierea îi aparţine lui Lenin şi este edificatoare. Natura *revoluţionară* a teoriei se impune aici, înainte de toate, prin **sarcina** ei **directă**, şi anume: 1) dezvăluirea tuturor formelor antagonismelor şi exploatării, *inevitabilitatea* (caracterul necesar al) transformării lor într-o altă formă de societate, şi 2) transformarea teoriei însăşi (pe această cale) într-un instrument de luptă al proletariatului, încît acesta să poată pune cît mai curînd capăt oricărei exploatări. Transformarea teoriei într-un instrument de luptă, acest al doilea moment care îl împlineşte pe cel dintîi, defineşte aici în mod precumpănitor, deşi nu exclusiv, însuşirea de a fi revoluţionară a teoriei lui Marx. Diferenţa specifică pe care se pune aici accentul pentru a distinge revoluţionarismul inerent marxismului este înţelegerea cursului său ca fiind văzut din sensul de mişcare al practicii politice revoluţionare şi deschiderea ei spre acţiunea nemijlocită în convergenţă cu această practică. În sensul lui Marx: filozofii n-au făcut decît să interpreteze lumea, sarcina este de a o schimba. Lenin insistă: „Irezistibila putere de atracţie pe care această teorie o exercită asupra socialiştilor din toate ţările constă tocmai în faptul că ea îmbină un înalt şi riguros spirit ştiinţific (care constituie ultimul cuvînt al ştiinţei sociale) cu spiritul revoluţionar, şi le îmbină nu în mod întîmplător, nu numai pentru motivul că întemeietorul doctrinei întrunea calităţile unui om de ştiinţă şi pe acelea ale unui revoluţionar, ci le îmbină chiar în cadrul teoriei, în mod intrinsec şi indisolubil. Într-adevăr, aici sarcina teoriei, menirea ştiinţei este net formulată din capul locului şi constă în a veni în ajutorul clasei celor asupriţi în lupta ei economică care se desfăşoară în mod real". Marx e citat, în continuare, cu al său celebru: „Noi nu facem decît să-i dăm (lumii.-*n.n.*) adevărata lozincă de luptă". Teoria descoperă sensul mişcării istorice şi luminează cu datele ei acţiunea practicii. E o îmbinare continuă a celor două momente, dar în această viziune teoria pare a fi păstrat încă o uşoară distanţă, ocupă întrucîtva o poziţie privilegiată. Ea vede mai departe şi spune practicii, altfel oarbă, ce trebuie să facă. Încît teoria însăşi, deşi privind spre practică şi realizîndu-se în ea, rămîne încă într-un plan de generalitate mai curînd filozofică, se reclamă de la o înţelegere mai curînd

[6] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 1, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 329.

universală a realului, căruia îi propune muzica sa. În timp ce practica s-ar prezenta mai curînd lipsită de originalitate și inițiativă. Acest sens inițial va cunoaște sensibile completări sub intervenția lui Lenin, el însuși supus unei aspre verificări a ideilor sale sub cenzura implacabilă a practicii. Astfel, la Lenin, „lozinca de luptă" nu poate fi dată fără a studia în amănunțime fiecare formă aparte a acestei lupte, fără a urmări fiecare pas al ei cu prilejul trecerii de la o formă la alta pentru a putea fi determinată situația în fiecare moment dat, fără a scăpa totodată din vedere caracterul general al luptei, scopul ei general : deplina și definitiva nimicire a oricărei exploatări și a oricărei asupriri [7].

Momentul acesta, asupra căruia stăruie Lenin, pune adevărul teoriei funcție nemijlocită de practică : „a studia în modul cel mai amănunțit fiecare formă concretă a acestei lupte", „a o urmări pas cu pas", „a putea stabili în fiecare moment situația". Dar chiar și aici, în prima perioadă a experienței politice parcurse de Lenin, explicit și precumpănitor activă rămîne teoria. Ea „studiază", „urmărește", „stabilește".

Se conturează astfel un model exprimînd felul în care, în 1894, vedea Lenin *îmbinarea* dintre rigurozitatea spiritului științific și spiritul revoluționar, în care spiritul revoluționar semnifică, evident, latura de *aplicare a teoriei* ; sarcina teoriei, țelul științei constă în mod direct în concursul acordat clasei celor asupriți. Cît privește formularea ; „le îmbină chiar în cadrul teoriei, în mod intrinsec și indisolubil", ea depășește, evident, limitele modelului astfel constituit, dar nu-și găsește încă o fundamentare proprie, care să o explice și să descrie ce conținut suplimentar adaugă la elementele constitutive ale modelului semnalat. Încît s-ar putea observa cum în acest context se semnalează pe această cale mai curînd absența unei determinări, altfel într-adevăr inerentă filozofiei marxiste, decît prezența ei clar conturată și integrată. E ca un spațiu încă alb în tabloul lui Mendeleev.

O cercetare împinsă pînă la urmărirea fiecărui detaliu nou apărut ulterior, la Lenin, în modul său de a aborda această temă ar putea contribui la reconstituirea cu minuție a drumului teoretic parcurs și care a făcut posibil un răspuns la întrebarea schițată prin acest spațiu rămas gol. Pentru moment însă va fi suficient să se observe că în 1907, după doi ani de lupte revoluționare de masă și de ample dezbateri teoretice-politice cu care acestea s-au întrepătruns la fiecare pas, Lenin dă expresie unei alte viziuni asupra *îmbinării* celor două momente : 1) spiritul științific și 2) spiritul revoluționar. De astă dată, semnificația momentului al doilea nu se mai reduce la „aplicarea" teoriei, această *univocă* legătură a teoriei cu practica ; dimpotrivă, îmbinarea se face între luciditatea științei și *„recunoașterea categorică a importanței energiei revoluționare, a creației revoluționare și a inițiativei revoluționare a maselor ...*". Acum practica nu mai este precumpănitor pasivă, așteptînd lumina teoriei, ci lucrează, la rîndul ei, „ca teoretician", își dezvăluie prin propria sa creație și inițiativă originalitatea și „afinitatea" sa teoretică. Spontaneitatea însăși nu mai apare ca fiind numai oarbă și negativă, ci comunică totodată o experiență proprie îndelung acumulată a maselor ; comunică înclinațiile ei, modul în care înțelege și este interesată să participe la desfășura-

[7] *Ibidem*, p. 330.

rea evenimentelor. Acum îmbinarea „în cadrul teoriei, în mod intrinsec și indisolubil" capătă un conținut propriu. Dar se conturează o dată cu aceasta *un nou spațiu al filozofiei*, definit anume de această participare directă a practicii însăși. O dimensiune a filozofiei care se distinge prin întrepătrunderea directă a celor două momente, altfel distincte. *O filozofie a spațiului politic*, purtînd ca indice distinctiv „cea mai categorică recunoaștere" a rolului deținut de *participarea directă a masei*, recunoașterea *inițiativei* și a *creației* sale ca participînd direct și determinînd prin spontaneitatea inițiativelor sale cursul evenimentelor, elaborînd soluții practice originale, deschizînd direcții noi pentru gîndirea politică și participînd cu această contribuție de neînlocuit la constituirea experimentală a unor noi ipoteze teoretice.

Îmbinarea spiritului științific cu cel revoluționar, în însuși cadrul teoriei marxiste, „în mod intrinsec și indisolubil" exprimă astfel caracterul radical nou pe care tinde să-l obțină filozofia aplicată la practica politică, definind o gîndire prin excelență dinamică, deschisă, receptivă la mereu proaspăta inventivitate a practicii umane directe, acest vast șantier de experimentare, fără de care nici o înnoire nu devine efectiv posibilă în planul istoriei. După Marx, sub inspirația și exemplul lui Marx, dar la care se adaugă valoarea unei experiențe proprii, trăită integral în focul unei angajări totale, Lenin descoperă, sau descoperă din nou, poziția de pivot a acestui vast șantier experimental care este *participarea directă* a masei, mai precis a diferitelor colectivități umane la acțiunea politică. În spațiul gîndirii marxiste, ideea însăși este subînțeleasă cînd încă *Manifestul Partidului Comunist* statua că eliberarea clasei muncitoare este sarcina clasei muncitoare însăși și nu poate fi înfăptuită decît de ea, prin acțiunea sa directă, prin participarea și elaborarea pas cu pas a drumului complex al eliberării sale. Se exprimă prin aceasta, într-o condensare extremă, *spațiul politic* al filozofiei marxiste. Și, totuși, Marx însuși va descoperi abia în eroica și exemplara inițiativă a comunarzilor parizieni din 1871, prima în istorie de o asemenea semnificație, o confirmare a adevărului acestei previziuni teoretice și totodată plusul de neprevăzut pe care îl conține, dincolo de ceea ce de fiecare dată cea mai cutezătoare teorie poate să prevadă. Se constituie aici un raport care extinde și îmbogățește cîmpul cunoașterii, fără recunoașterea căruia gîndirea vie se transfigurează în dogmă, devine conservatoare și se opune din afară dinamismului liber al automișcării istoriei. Lenin se plasează, așadar, pe poziția acestei recunoașteri. Nu e numai o problemă de tactică și strategie, ci — dincolo de acest cadru operațional — condiția elementară a teoriei însăși de a exprima adevărul. De a se apropia continuu de adevăr, descoperindu-l sub ceea ce îl ascunde. Or, tocmai această nevoie interioară și cu totul generală a teoriei este cel mai acut resimțită în zonele de contact direct ale gîndului cu acțiunea însăși. Ceea ce în spațiul larg al filozofiei se înscrie abia cu întîrziere, fără să tulbure brutal mersul gîndirii și dezvoltarea sa pozitivă, poate, dimpotrivă, în spațiul politicului — unde acționează adeseori un determinism strîns, în jocul rapidelor succesiuni de situații, care pot favoriza sau nu realizarea necesității — să capete o însemnătate decisivă pentru un întreg curs ulterior al evenimentelor istorice. Aici acțiunea însăși, practica instituie un control de rigoare asupra gîndirii teoretice, încît sub acest regim,

rezultînd din confruntarea filozofiei cu practica politică, se constituie cu necesitate *acel spațiu politic al filozofiei* care justifică sensul unei filozofii politice. O filozofie a contactului nemijlocit și continuu între planurile corelate, care ridică în acest cadru sensul de inerență și spontaneitate al mișcărilor sociale la o poziție privilegiată. Ca și în natură, nu-i poți impune vieții direcții de mișcare exterioare și străine de ea. Nu poți acționa în spiritul științei decît înscriind gîndirea în chiar direcția de mișcare a realului, analizînd continuu formele acestei mișcări și distingînd din limbajul lor sensul pe care îl exprimă și evoluția pe care o anunță. Acest gen de înscriere și integrare în curent, ca vasul în derivă, devine la Lenin unul din principiile sale metodologice fundamentale și definește organicitatea filozofiei politice astfel elaborate.

Devine astfel simptomatic la Lenin locul pe care îl ocupă în elaborările sale spațiul fenomenal. Descripția însăși e un act de semnificare. Marx vine cu primele modele inaugurînd particularitățile cercetărilor de filozofie politică. Dar Lenin lucrează acum la detaliu și pe parcurs, înregistrează participarea directă, inițiativa, varietatea formelor ei de manifestare. O dată cu aceasta însă face din acest examen teoretic un moment integrat al practicii; actul teoretic se înscrie, la rîndul său, ca luare de cunoștință și ca impuls lucid în complexul energetic al acțiunii politice. Prin caracterul său semnificant, descrierea e nu numai analitică, ci dă o sinteză. Cînd descrie, după informațiile din presă, zilele de la Moscova (din septembrie 1905), trecerea momentelor relativ pașnice ale grevei zețarilor spre o „întorsătură amenințătoare" ca urmare a energiei de care se dădea dovadă și a modului activ în care s-a reacționat față de represalii tocmai datorită acestei energii interioare debordante, descrierea însăși înregistrează un nou curs posibil al evenimentelor, îl anunță, îl instalează în cîmpul obiectivelor de atins. „În decurs de vreo zece luni, insurecția a crescut extraordinar de mult sub ochii noștri, și acum ea nu mai este o fantezie sau un deziderat pios, iar concluzia care decurge *în mod direct* și necesar din lupta de masă este aceea că insurecția se va ridica în curînd pe o treaptă nouă, mai înaltă ..." [8]. Sub o privire cercetătoare analitică-sintetică, momentul revoluționar i se înfățișează lui Lenin ca un segment de istorie privilegiat, în sensul că oferă, într-o concentrație care le pune în relief și le face vizibile, *toate elementele semnificative ale perioadei date*, altfel ascunse sub încetineala și extrema discreție a mișcării lor. În această concentrație și sub această dilatare, totul, pînă la sensul adînc ascuns al tendințelor și al opțiunilor, se descifrează. Devine posibil să se vadă cum revoluția însăși, ca un proces istoric de maximă concentrare și expresivitate, își produce propriile ei instrumente, se mișcă în propriul său ritm, pentru care orice alte criterii sau unități de măsură devin anacronice, exterioare, inaplicabile. Revoluția își constituie mijloacele sale, încît propria ei energie poate fi astfel privită nu numai global și nediferențiat, într-o obscură indistincție de momente care se încrucișează și se ciocnesc haotic, ci în același timp descriptiv, prin observare, analiză și ierarhizare a formelor sale după gradul lor de adecvare și eficiență,

[8] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 11, București, Edit. politică, 1962, p. 316—317 (subl. ns.).

prin sesizarea și punerea în valoare a energiei autopropulsoare, de o surprinzătoare dinamică și forță prospectivă, a acestor componente. Se decupează prin aceasta un mod de a aborda și descifra realitatea socială, *care plasează teoria într-o nemijlocire și simultaneitate cu acțiunea practică*. Un nivel bine determinat al teoriei, într-o relație de nemijlocire cu spontaneitatea practicii, receptînd sensibil semnalele ei și supunîndu-le unei interpretări critice active, singura aptă să orienteze lucid și direct acțiunea (practica) politică. Totul se petrece, cum scrie Lenin, „sub presiunea mersului însuși al evenimentelor"[9]. Revoluția, mersul evenimentelor țin sub controlul lor pașii gîndirii, o verifică. Aici, ca la intrarea în Infern, iluziile își pierd dreptul de cetățenie. A gîndi cu răspundere asupra unei asemenea realități în efervescență și a da validitate teoretică acestei gîndiri implică acum priceperea de a lua pulsul febril al acestei realități și a-i descifra 1) semnificația sa *social-politică*; 2) tendința evoluției sale nemijlocite; 3) gradul de probabilitate al accelerării sau scăderii sale.

În spațiul acestei zone de contact direct cu ceea ce se impune spontan, gîndirea teoretică ține și „urmează" într-un anumit sens pasul practicii, ține seama de ritmurile ei interne proprii și nu propune ipoteze sau soluții decît în această aderență reciprocă.

Se știe că Marx în lucrări ca *Luptele de clasă în Franța. 1848—1850* (scrisă în 1850), *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte* (scrisă în 1851 — 1852) și *Războiul civil din Franța* (scrisă în 1871), a elaborat *un model original și inovator de analiză a fenomenului politic direct* din unghiul de privire al unei concepții științifice asupra istoriei și societății. Dar modelul astfel elaborat, care pune la încercare într-o confruntare directă 1) o concepție cu totul generală despre lume și societate (filozofia marxistă) cu 2) un segment particular de dezvoltare istorică concentrată, luptele de clasă din Franța din 1848—1850, deși receptează direct materialul experienței sociale, păstrează totuși o distanță față de evenimentul însuși și se plasează, ca analiză teoretică, în afară de el. Demersul teoretic rămîne ca atare într-un spațiu distinct. Apropierea de practica politică însăși nu depășește granița care le desparte. Engels scria în *Introducerea* sa la *Luptele de clasă în Franța, 1848 — 1850*: „Această lucrare ... a constituit prima încercare a lui Marx de a explica, cu ajutorul concepției sale materialiste o pagină din istoria contemporană ...". „... Trebuia demonstrată, pentru o îndelungată perioadă de dezvoltare istorică ... legătura cauzală lăuntrică și, prin urmare, potrivit concepției autorului, trebuiau reduse evenimentele politice la acțiunea unor cauze, în ultimă instanță, economice"[10]. O asemenea muncă teoretică este pîndită însă de mari dificultăți, pe care Engels încearcă să le surprindă (în 1895, după 45 de ani de la elaborarea lucrării), notînd înainte de toate că în aprecierea evenimentelor și a seriilor de evenimente din istoria curentă „nu se va putea ajunge niciodată pînă la cauzele economice finale". Apar în acest cîmp factori, dintre care cei mai importanți „acționează de cele mai multe ori vreme îndelungată pe ascuns

[9] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 11, p. 129.

[10] K. Marx și F. Engels, *Opere alese* în două volume, vol. I, ed. a 3-a, București, Edit. politică, 1966, p. 92.

înainte de a irumpe în mod năvalnic la suprafață". Din care cauză, „nu-ți poți face o idee de ansamblu clară asupra istoriei economice a unei perioade chiar în momentul desfășurării evenimentelor respective, ci numai ulterior, după ce materialul a fost adunat și triat". Rezultă astfel: 1) pentru istoria curentă, factorul economic urmează a fi considerat relativ constant, în sensul că situația (economică) existentă la începutul perioadei respective să fie tratată ca fiind dată și invariabilă pentru întreaga perioadă; 2) că „metoda materialistă este de aceea nevoită mult prea des să se mărginească să reducă conflictele politice la lupta de interese dintre clasele sociale și fracțiunile de clasă existente, create de dezvoltarea economică ..."; 3) că această neglijare inevitabilă a schimbărilor situației economice (concomitent cu evenimentele analizate) „constituie o sursă de greșeli"; mai mult încă, „toate condițiile unei prezentări sintetice a evenimentelor curente cuprind în ele în mod inevitabil surse de greșeli"; 4) în ciuda acestor condiții atît de vitrege, Marx izbutește totuși să dea o expunere a evenimentelor, „care dezvăluie legăturile lor lăuntrice", confirmînd prin analiza faptelor „ceea ce pînă atunci a dedus el pe jumătate aprioric dintr-un material incomplet", respectiv legătura necesară dintre criza comercială mondială din 1847 și revoluțiile din februarie-martie 1848. Încît s-a putut contura concluzia ca o lege generală: „O nouă revoluție este cu putință numai ca urmare a unei noi crize. Dar venirea ei e tot atît de certă ca și izbucnirea crizei"[11].

Se conturează astfel sub condeiul lui Engels principalele caracteristici care pot defini natura acestui gen de cercetare, întreprinsă de Marx. E o investigare directă a spațiului politic, concomitent cu desfășurarea evenimentelor analizate și imediat după încheierea perioadei care poartă nemijlocit pecetea lor. Prin caracterul ei direct, cercetarea are în vedere înainte de toate *efectul* și nu *cauza adîncă*; un material constituit din ceea ce este „conflict politic" și „luptă de interese", așadar *expresia subiectivă* sub care apar tendințele obiective ale dezvoltării. Se inaugurează astfel o cunoaștere nouă a fenomenului politic în expresia sa subiectivă și contradictorie (conflicte și interese de clasă), dar descifrate sub unghiul cauzelor care le fac inevitabile. Cu toate acestea, teoria rămîne în afara acțiunii practice, nemijlocite; ceea ce se desprinde pentru ea este un plus de cunoaștere, verificarea unor ipoteze teoretice de mare generalitate, unele noi concluzii și elaborări, o înregistrare a condițiilor și a limitelor care decid de natura, amploarea și avatarurile revoluției moderne. Totodată, deșelenind un teritoriu nou, teoria se adaptează. Produce instrumentele unei practici teoretice și le pune la încercare. Înaintarea se face astfel concomitent în planul teoriei generale și al metodei. În cadrul acestei practici teoretice se înscrie și *Optsprezece brumar* ... Engels constată: „Ceea ce mai conferă acestor lucrări o importanță cu totul deosebită este faptul că ea dă pentru prima dată formula în care partidele muncitorești ... își rezumă în mod unanim revendicarea transformării economice: însușirea mijloacelor de producție de către societate"[12]. Găsim astfel aici, pentru prima dată, „teza prin care socialismul munci-

[11] *Ibidem*, p. 94.
[12] *Ibidem*.

toresc modern se deosebeşte net atît de toate nuanţele socialismului feudal, burghez, mic-burghez etc., cît şi de confuza comunitate de bunuri preconizată de comunismul utopic, precum şi de cel muncitoresc spontan". Gîndirea îşi completa spaţiile albe. Apăreau răspunsuri la întrebări, se conturau noi întrebări privind gradul de adecvare la practică al ipotezelor generale. Dar se confirmă totodată aceeaşi *nonigerinţă directă* a teoriei în spaţiul practicii. S-ar putea consemna acest stadiu ca exprimînd *asincronia* care se manifestă între avida aspiraţie spre practică a teoriei şi relativa indiferenţă, inversă, a practicii faţă de teorie. Văzută din acest unghi, al gradului de inferenţă dintre teorie şi practică, situaţia nu mai este aceeaşi după 20 de ani, în cazul Comunei din 1871. Comuna însăşi devine un teren de confruntare şi de reelaborare a ideilor prin simplul fapt al constituirii şi fiinţării sale. Situaţia era dintre cele mai paradoxale. Blanquiştii erau, cum observă Engels, în marea lor majoritate, socialişti numai din instinct revoluţionar proletar; „numai unii dintre ei ajunseseră, datorită lui Vaillant, care cunoştea socialismul ştiinţific german să înţeleagă mai bine tezele principale". Lucrurile nu stăteau mai bine nici cu aripa proudhonistă. De aici nenumărate greşeli în modul de a se aborda şi soluţiona problemele practicii directe. Şi, totuşi, ceea ce surprinde, spune Engels, nu sînt înainte de toate greşelile făcute, cît „numeroasele lucruri juste". Ironia istoriei a vrut ca, aşa cum se întîmplă de obicei cînd la putere ajung doctrinarii, şi unii şi alţii să facă tocmai contrarul celor preconizate de doctrina şcolii lor"[13]. Rămîne, aşadar, această primă mărturie privind pătrunderea nemijlocit activă a teoriei în cîmpul activităţii politice practice, şi anume sub forma unei largi deschideri şi receptivităţi faţă de ceea ce apărea nou în tendinţele spontane ale mişcării. Din acest cîmp de întîlnire apare teza „autoadministrării producătorilor". Tot de aici teza despre *slujbaşii publici*, care urmau, după cum notează Marx, „să fie aleşi ... şi deveneau răspunzători şi revocabili"[14]. De asemenea, ideea că apariţia Comunei reprezenta „forma politică în sfîrşit descoperită, în cadrul căreia putea fi înfăptuită eliberarea economică a muncii"[15]. „Fără această din urmă condiţie — notează în continuare Marx —, Comuna ar fi fost o imposibilitate şi o amăgire. Dominaţia politică a producătorilor nu poate coexista cu eternizarea înrobirii lor sociale"[16].

Prin intermediul acestei lucrări elaborate de Marx se conturează cu un plus de claritate distincţia dintre a) participarea directă a teoriei la acţiunea practică pe temeiul punerii în valoare a tendinţelor spontane, decurgînd din însuşi mersul spontan al acesteia, şi b) ridicarea şi generalizarea în planul teoriei, dintr-o perspectivă istorică mai largă şi ulterioară, a momentelor originale apărute şi nemijlocit experimentate în cursul etapei considerate. Se constituie prin aceasta un decupaj şi o diferenţiere dinamică în spaţiul gîndirii marxiste, o distincţie care dedublează cîmpul ei, altfel unitar, exprimînd un fenomen al dezvoltării istorice însăşi, şi anume tendinţa mereu mai pronunţată a practicii de a aspira

[13] *Ibidem*, p. 429.
[14] *Ibidem*, p. 468.
[15] *Ibidem*, p. 470.
[16] *Ibidem*.

la teorie. Nevoia de teorie a practicii solicitînd teoria însăşi să se adapteze la această nevoie şi să-i vină în întîmpinare.

Or, tocmai aici, în continuarea efortului atît de original al gînditorilor practicieni ai Comunei din 1871 şi continuîndu-l, se plasează noul impuls pe care îl dă Lenin acestei orientări teoretice inovatoare. E nivelul unei practici teoretice sub cenzura politicii practice. O recunoaştere lucidă că în acţiunea politică indicele de validitate al teoriei solicită coincidenţa concluziilor sale cu un anumit grad de experienţă proprie a masei şi că abia în această *reunire* şi *reconstituire reciprocă* a ambilor termeni teoria poate fi eficientă şi practica lucidă. Fără să-i diminueze teoriei rolul la care o ridică gîndirea marxistă, Lenin descoperă şi afirmă cerinţa unei receptivităţi cît mai sensibile la tot ceea ce vine din zonele extrateoretice, pline de neprevăzut, ale practicii. „Există, desigur — scrie Lenin —, o experienţă colectivă a omenirii . . . pe care au consacrat-o reprezentanţii cei mai înaintaţi ai gîndirii revoluţionare". Dar, în condiţii de exploatare şi asuprire, „numai puţini pot să înveţe de-a dreptul din această experienţă. Masele sînt nevoite să înveţe mai ales din propria lor experienţă, plătind cu jertfe grele fiecare lecţie . . . " [17]. Dar, decurgînd de aici, teoria ca atare rămîne livrescă dacă nu supune procedeelor sale analitice tocmai acea sumă de cunoştinţe noi asimilate de masă, la care se adaugă cursul fluctuant al stării sale de spirit pe parcursul acestei experienţe.

Căci experienţa se constituie în acelaşi timp ca cunoaştere şi ca stare de spirit. Starea de spirit sau psihologia maselor, puţin considerată în dezbaterile teoretice de fond purtate în termeni tradiţionali, se impune acum ca ocupînd poziţii privilegiate, cu neputinţă de desconsiderat. Într-o adresă către Comitetul de luptă (de pe lîngă Comitetul din Petersburg), Lenin scria la 16 octombrie 1905 : „Detaşamentele trebuie să înceapă *de îndată* instrucţia militară cu operaţii imediate . . . Unele vor trebui să organizeze de îndată uciderea unui spion, aruncarea în aer a unei secţii de poliţie . . . Dar este necesar să înceapă imediat să înveţe din acţiuni practice : să nu vă temeţi de asemenea atacuri de probă. Ele pot, desigur, să degenereze, dar asta va fi un neajuns al zilei de mîine, pe cînd astăzi el constă în inerţia noastră, în doctrinarismul nostru, în imobilitatea profesorală, în teama senilă de iniţiativă" [18]. La semnele de acţiune spontană care apar pretutindeni (după 9 ianuarie 1905), Lenin vede nevoia amplificării acestora, în sensul venirii în întîmpinarea unei stări de spirit pe cale de a se constitui spontan, dar urmînd, în spontaneitatea lor, fluctuaţiile spontaneităţii şi purtînd cu ele slăbiciunile acestui gen de acţiuni. Ceea ce observă Lenin este că „sub ochii noştri se dezvoltă neîncetat insurecţia, se extinde lupta, care capătă forme din ce în ce mai ascuţite". „În întreaga Rusie, proletariatul îşi croieşte drum prin eforturi eroice arătînd, cînd ici, cînd colo, în ce direcţie poate să se dezvolte . . . " [19]. Direcţia în care se poate dezvolta mişcarea urmează a fi astfel înţeleasă începînd cu urmărirea tendinţelor ei proprii, cu receptarea atentă, deschisă, şi nu de pe poziţii doctrinare închistate , a tuturor semnalelor ei. În acest cadru şi plasat din acest unghi de privire a fenomenului revoluţionar,

[17] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 11, p. 131.
[18] *Ibidem*, p. 337.
[19] *Ibidem*, p. 348.

Lenin descoperă profunda originalitate a noii instituții reprezentate de *soviete*, născute în cursul viu al acțiunii practice și ca exprimînd o nevoie directă a acțiunii însăși. „Sovietul de deputați ai muncitorilor a luat naștere din greva generală, cu prilejul grevei, pentru înfăptuirea scopurilor grevei" [20]. Iar de aici gîndul înaintează. „Poate că greșesc, dar . . . cred că, sub raport politic, Sovietul de deputați ai muncitorilor trebuie să fie considerat ca embrion al *guvernului revoluționar provizoriu*. Cred că Sovietul trebuie să se proclame cît mai repede guvern revoluționar provizoriu al întregii Rusii sau (ceea ce este același lucru, numai sub o altă formă) trebuie *să creeze* un guvern revoluționar provizoriu"[21]. Marx spunea că revoluțiile sînt locomotivele istoriei. Lenin însuși constatase că „niciodată masele populare nu sînt în stare să acționeze atît de energic ca un făuritor al unor noi rînduieli sociale ca în timpul revoluției" [22]. Dar acum, în prezența evenimentelor revoluționare, problema care se pune devine aceea a sesizării la timp și într-o interpretare corespunzătoare a formelor vii sub care se exprimă acest făuritor activ al noilor rînduieli. Căci tocmai acum toate vechile structuri părăsesc parcă zona unui imobilism secular și își demonstrează natura lor inerent dialectică. Lenin surprinde această trecere în stare de instabilitate a tuturor formelor. Forțele revoluției și cele ale contrarevoluției „se echilibrează" aproximativ ; guvernul „nu mai" este în măsură să înăbușe revoluția ; revoluția „nu este încă" destul de puternică pentru a decide sau a forța o schimbare a raportului în favoarea sa.

Sub energicul impuls teoretic al evenimentelor revoluționare, Lenin avansează punți spre *înțelegerea și integrarea în cadrul teoriei* a rolului stărilor de spirit, a valorii momentului subiectiv. Cînd revolta crește spontan, însăși *starea de revoltă* devine pivot în desfășurarea evenimentelor politice. Îndepărtatele și apropiatele cauze economice apar în travesti, ca exprimînd o stare de spirit a maselor. Dar de astă dată o stare de spirit activă. Nemulțumirea se convertește într-o nevoie de acțiune, izvorînd din întrezărirea unei schimbări posibile. Circuitul practicii revoluționare cunoaște, la rîndul său, modificări corespunzătoare. Chemarea la acțiune, derivînd din concluziile teoriei, lasă acum locul recunoașterii acțiunii politice revoluționare ca fapt real care îi vine în întîmpinare, întrucît *„a început să se desfășoare pretutindeni"*. Această turnură a gîndirii teoretice, înregistrînd o schimbare a sensului în raportul activ dintre teorie și practică, exprimă în sine și face evident un moment altfel ascuns al muncii teoretice. Lenin scrie în acele zile fierbinți : „Rămîne să fie dusă pînă la capăt și coordonată acțiunea care a și început să se desfășoare pretutindeni" [23]. Acțiunea conștientă și elaborată, pentru a fi reală și eficientă, urmează să se înscrie pe direcția aceleia „care a început să se desfășoare pretutindeni" ; această *înscriere într-un circuit de la practică la gîndire* a gîndirii însăși apare ca un produs îndelung elaborat și a cărui expresă necesitate se constituie, evident, abia în cadrul de maximă concen-

---

[20] *Ibidem*, vol. 12, 1962, p. 60.
[21] *Ibidem*, p. 61.
[22] *Ibidem*, vol. 11, p. 99.
[23] *Ibidem*, vol, 12, p. 65.

trare tensivă a cîmpurilor de forţă pe care îl constituie momentul revoluţionar. Această mişcare înapoi, care, fiind a practicii, atrage gîndirea după sine, nu este însă numai un impuls sau un simplu semnal, un instrument ajutător, ceva de care gîndirea însăşi s-ar putea dispensa. Se poate observa, dimpotrivă, că, fiind un moment integrat al oricărui proces de gîndire, această mişcare înapoi apare cu atît mai evident semnificativă şi definitorie în spaţiul gîndirii politice, pe care o controlează astfel în numele practicii, supunînd-o continuu unui test privind condiţile ei de realitate şi posibilitate. Se constituie astfel în cuprinsul practicii teoretice, şi anume în mod spontan, un nou mod de a se manifesta al gîndirii politice, definindu-se printr-o evidentă schimbare a raportului dintre *dezideratele doctrinei* şi ceea ce se impune prin faptul că „a început încă de pe acum să se formeze de la sine"[24]„. . . . Ne sprijinim în întregime şi exclusiv pe iniţiativa liberă, pornită de la masele muncitoare"[25]. Iniţiativa liberă e înţeleasă aici ca o activitate a gîndirii producătoare de ipoteze. Or, gîndirea care produce ipoteze, care caută, îşi imaginează soluţii încetează să fie — îndeosebi în răstimpurile revoluţionare — o îndeletnicire exclusivă a teoreticienilor specializaţi. Acest monopol, care se impune inevitabil şi de la sine înţeles în anii de acceptare a stărilor latente, este dintr-o dată anulat. Monopolul ideilor, al ipotezelor, al teoriei intră în conflict cu orice activitate umană efervescentă şi debordantă. Fapt care apare cu atît mai reliefat în spaţiul practicii politice, cu cît tocmai aici dezinteresul şi neparticiparea multiseculară a maselor păreau a acredita teza că o activitate „spontană", respectiv nespecializată, în măsură să producă idei şi soluţii originale este de neconceput. Încît gîndirea nu s-ar putea plasa faţă de masă decît din exterior, ca supunînd observaţiei şi analizei sale un corp viu, uneori clocotind de energie, dar în sine *inert* în ceea ce priveşte gîndul despre sine însuşi, inapt de o activitate de sine stătătoare a gîndului. În spiritul lui Marx, care nu vedea eliberarea clasei muncitoare decît ca fiind fapta gîndită şi îndelung elaborată a clasei muncitoare însăşi, Lenin descoperă în chiar modul de a se mişca al proceselor revoluţionare prezenţa activă şi cutezătoare a gîndului în practica politică a masei. Practica o ia pe alocuri înaintea teoriei, constată Lenin. În faţa ezitărilor teoreticienilor, surprinşi şi paralizaţi de ritmul şi de originalitatea evenimentelor, practica îşi dezvăluie adînc ascunsa ei aptitudine de a se manifesta ca teoretician. Neînchistarea categoriilor, fluiditatea lor, supleţea schimbărilor şi a trecerilor, care îl vor încînta pe Lenin parcurgînd paginile *Logicii* lui Hegel, le descoperă el însuşi în modul de a se manifesta dialectic al evenimentelor revoluţionare. Lenin promovează astfel în practica sa politică activă nemijlocită, ca şi în munca sa de teoretician, o gîndire dialectică deschisă, receptivă faţă de mişcarea vie a realului, dar o filozofie dialectică transpusă în termenii concreţi ai politicii, o filozofie dialectică a concretului politic, *o practică politică a filozofiei*. Sub această delimitare, fuziunea obiectivului cu subiectivul capătă o semnificaţie nouă. Distincţia abstractă dintre necesitatea obiectivă şi aspiraţia umană subiectivă se instituie aici sub unitatea indisolubilă a acestor contrarii şi nu are adevăr decît în acest al treilea termen, care exprimă sinteza contrariilor

[24] *Ibidem.*
[25] *Ibidem*, p. 67.

sub forma vie, concretă a *stării de spirit.* Practica p o l i t i c ă a dialecticii materialiste își descoperă astfel concepte proprii, care au putere de adevăr numai în acest cadru, dar fără de recunoașterea cărora adevărul n-ar putea fi prins și cunoscut. Antidogmatismul lui Lenin apare cu toată evidența tocmai în această lipsă de prejudecăți față de autoritatea conceptelor tradiționale. „Dacă vrem să rămînem credincioși marxismului, nu putem și nu trebuie să ne eschivăm prin fraze generale de la analiza condițiilor obiective... ; nu se cuvine ca un marxist să ocolească prin fraze generale aceste probleme" ; ar însemna „să substitui unei probleme istorice concrete considerații abstracte care nu lămuresc absolut nimic și servesc numai pentru a-ți ascunde sărăcia de idei sau dezorientarea politică"[26]. Lenin decupează un spațiu propriu al filozofiei politice, apt pentru *o practică politică* a dialecticii materialiste și instrumentat anume în acest scop.

„Un marxist nu trebuie să uite în nici un caz că lozinca unei lupte *imediate* nu poate fi dedusă simplu și direct din lozinca *generală* a unui anumit program . . . Trebuie să mai ținem seama de situația istorică *concretă*, să urmărim întreaga evoluție și succesiune a evenimentelor revoluției, să deducem sarcinile noastre nu numai din principiile expuse în program, ci și din acțiunile și etapele *anterioare* ale mișcării. Numai o astfel de analiză va fi o analiză cu adevărat istorică, obligatorie pentru un adept al materialismului dialectic" [27]. Cînd se vorbește aici de *„pașii și etapele anterioare ale mișcării"*, Lenin alătură, nu contrapune, dar pune pe primul plan, experiența acumulată a mișcării, înmagazinată în conștiința maselor și determinînd starea ei de spirit, care stă astfel în drepturi egale alături de principiile programului.Lenin descoperă în termenii filozofiei marxiste specificitatea universului politic și tinde să ridice la concept tocmai modul de a fi particular al acestui cîmp nedesțelenit ca atare. Conștiința de sine a masei revoluționare, aptitudinea cîștigată pe parcursul propriei sale practici de a se orienta, intră în spațiul situației obiectiv-subiective și pot decide cursul evenimentelor. Înțelegerea subiectivității ca activă funcție de etapele anterioare ale mișcării (experiență ; încredere în forțele proprii ; evaluarea corectă a potențialului propriu și a dinamismului său ; aprecierea corectă a posibilităților adverse de contraatac) și includerea acestei subiectivități active în datele reale ale problemei devin elementul de control specific pentru investigarea competentă a acestui teritoriu. Și, în acest sens, recunoașterea implicită că practica o poate lua—în împrejurări determinate, favorabile — înaintea teoriei. Cum notează Lenin în momentul de maximă inițiativă revoluționară : „Proletariatul a sesizat înaintea conducătorilor săi schimbarea survenită în condițiile obiective ale luptei ... Ca întotdeauna, practica a luat-o înaintea teoriei" [28]. Practica a luat-o înaintea teoriei, în acest caz anume, pentru că în spațiul practicii „s-a simțit", s-a recepționat și s-a descifrat mai repede *schimbarea* survenită în condițiile obiective de luptă. De aici nu decurge transformarea în idol a practicii ; dar decurge recunoașterea că în anumite condiții, și anume în condiții care solicită și stimulează efervescența practicii, nu numai practica, ci și teoria ca atare descoperă noi impulsuri,

---

[26] *Ibidem*, p. 202, 203.
[27] *Ibidem*, vol. 13, 1962, p. 310.
[28] *Ibidem*, p. 367.

noi jaloane de orientare pentru căutările şi ipotezele sale. Filozofia politică lucrează astfel asupra unui corp viu, care ia sub controlul ei soluţiile teoriei şi îşi dezvăluie în acest raport secretul propriei sale legi de mişcare. Ca în transplantul de inimă, o soluţie politică — oricît de bine întemeiată din unghiul teoriei — poate fi respinsă, neasimilată. Şi aceasta nu dintr-o eroare abstractă a teoriei, ci decurgînd din natura atît de contradictorie şi în continuă schimbare a obiectului însuşi. De unde şi nevoia inerentă teoriei de a se adecva continuu la obiect, de a se supune deliberat acestui *control prin acceptare*. Iar teoria nu se poate verifica pe sine decît prin ţinerea sub control a modului în care practica îi controlează ipotezele sale de lucru. Dincolo de această ţinere sub evidenţă a primirii şi respingerii în raportul teoriei cu practica începe zona de iluzii, de romantism obtuz şi aventură, incompatibile cu ştiinţa. Căci, cum scrie Lenin, „ar fi o greşeală să credem că atunci cînd, în virtutea condiţiilor dezvoltării social-economice, revoluţia este pe deplin matură, clasele revoluţionare dispun întotdeauna de forţă suficientă pentru a o înfăptui. Nu, elementele de avangardă n-au de-a face cu o societate omenească atît de raţională şi «comodă ». Revoluţia poate să se fi maturizat, dar forţele creatorilor ei revoluţionari se pot dovedi insuficiente pentru înfăptuirea ei ; în acest caz, societatea începe să se descompună, şi acest proces de descompunere durează uneori decenii de-a-rîndul" [29]. Spaţiul practicii politice se amplasează pe această linie de contact. Teoria operează asupra unui ansamblu care nu este „atît de raţional" şi „atît de maleabil", încît să se înscrie firesc în ipotezele ei. Aprecierea corectă a unui stadiu al dezvoltării în limbajul politicii implică îmbinarea momentului 1 („revoluţia e coaptă" de pildă) cu momentul 2 (gradul de maturizare a forţelor revoluţionare). Acest al doilea moment, subiectiv, decide, în fond, asupra modului de apreciere a celui dintîi, căci nu se poate şti şi decide dacă „revoluţia e coaptă", sau asupra oricărei alte acţiuni politice de o asemenea amploare şi profunzime decît funcţie de pregătirea şi decizia, tenacitatea, rezistenţa, pasiunea şi devotamentul forţelor angajate în realizarea ei. Implicaţia subiectului, cu întreaga sa încărcătură de originalitate, dar şi cu ceea ce este stare de spirit fluctuantă şi arbitrar, face din cîmpul politicului o arenă în cuprinsul căreia judecata, în termenii universalului, nu are ecou decît în jocul continuu viu al stărilor de spirit prin care politicul însuşi se gîndeşte pe sine şi se realizează în acelaşi timp. Althusser a văzut în contribuţia lui Lenin la dezvoltarea gîndirii marxiste *o nouă practică filozofică*, definită ca o *intervenţie* în domeniul teoriei" [30]. Iar criteriul cel mai general al acestei intervenţii este dat, după Althusser, în *principiul de partid* al filozofiei. Principiul de partid integrează elementul politic în spaţiul filozofiei (o integrare explicită, de principiu, distinctă de tipul asimilărilor anterioare, parte inconştiente, parte ascunse, ruşinate, nemărturisite), care devine *pivotul* acestei noi practici şi *fundamentul* întregii înnoiri, devenită astfel posibilă. Alături de raportul „filozofie-ştiinţă" elaborat de Engels, Lenin adăugă : filozofie-politică. Se stabileşte astfel acest dublu raport, integrînd cele două puncte nodale. Noi putem astfel să avansăm, scrie Althusser, ideea că filozofia continuă politica. Mai precis, filozofia ar reprezenta politica în domeniul

[29] *Ibidem*, vol. 11, 1962, p. 365—366.
[30] L. Althusser, *Lénine et la Philosophie*, Paris, Maspéro, 1969, p. 49.

teoriei, în fața științelor, și, invers, filozofia ar reprezenta caracterul științific în politică. Filozofia există astfel ca o a treia instanță între aceste două instanțe majore, din care se constituie la rîndul ei, respectiv din politică (lupta de clasă) și știință. Filozofia se recunoaște prin aceasta ca o practică, acționează *în cunoștință de cauză* și *potrivit cu ceea ce este ea de fapt* [31].

Se poate constata acum pe filonul deschis de Althusser că ceea ce aduce Lenin esențial nou în practica sa filozofică este nu numai politicul și intervenția în numele acestui criteriu, ci *integrarea raportului teorie-practică în miezul acțiunii însăși* și constituind pe această cale 1) o practică politică originală prin recursul continuu la îmbinarea stărilor subiective cu rigurozitatea științei și 2) un cîmp distinct al filozofiei politice, care face posibilă reconstituirea și reexaminarea critică a stadiilor succesive, continuu modificate ale acestui raport, funcție de alternanța și evoluția stărilor de spirit ca și de schimbările care se produc în planul de adînc al relațiilor sociale. Și astfel, tocmai în spațiul politicului, prin Lenin filozofia marxistă își pune la încercare originalitatea discursului său, anume de a fi cunoaștere și acțiune în același timp : 1) de a face din cunoaștere instrumentul acțiunii istorice, de a ridica deci cunoașterea pînă la eficiența și valoarea acțiunii ; 2) de a face din acțiunea socială o posibilitate a științei, atribuindu-i valorile cunoașterii și libertății, ridicînd-o la nivelul lor. Ca om și conducător politic exprimînd dinamica internă a unei realități profund revoluționare, definită prin obiectivitatea proceselor de adînc și continua lor dezvăluire în manifestări ale stării de spirit, Lenin unește în același plan al acțiunii munca sa teoretică cu practica nemijlocită. În acest cadru, *obiectul cercetării sale teoretice* este practica politică însăși. Iar practica politică este cercetată cu instrumentele teoriei, dar în scop nemijlocit practic, încît nu este o pură speculație filozofică să se rețină aici această f u z i u n e a practicii cu teoria, această asimilare a teoriei de către practica însăși, cînd practica devine teoretică, după cum, la rîndul ei, teoria se mărturisește aici nemijlocit practică. Apare aici o întrepătrundere, un amestec, o anulare aparentă a granițelor dintre cîmpurile astfel asimilate. Teoria e practică. Practica e teoretică. Sau, mai corect, asistăm la o practică a teoriei care face din practica neteoretică materialul său de lucru ; și asistăm la o practică neteoretică continuu alimentată de teorie și exprimînd-o în limbajul ei. În fond, Lenin face pas cu pas descoperirea că, spre deosebire de orice alt obiect de cunoaștere, cîmpul politicii nu este *un dat* care urmează a fi cunoscut printr-o apropiere asimptotică de adevărul său. Un obiect finit. Cîmpul politicii este, dimpotrivă, un obiect în continuă constituire, sub impulsul condițiilor obiective și al raportului de forțe tensive care se înfruntă. Nu există un punct terminus sau un repaus în această mișcare. Cel mult o mișcare mai lentă, în culisele căreia se adună materialul noilor explozii. În noua epocă, politicul este nu numai prin definiție la antipodul oricărei inerții, dar însăși cunoașterea tendințelor sale nu se poate realiza decît printr-o continuă confruntare. În planul politicii, vede Lenin, *forța poate fi măsurată și încercată numai în luptă* [32]. Obiectul nu poate fi cunoscut decît în urmărirea liberă a mișcării sale. De aici și entu-

[31] *Ibidem*, p. 56.
[32] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 16, București, Edit. politică, 1963, p. 6.

ziasmul manifestat de Lenin la regăsirea acestei concluzii în paginile *Logicii* lui Hegel, cînd se dezvăluie că metoda filozofică procedează sintetic şi analitic în acelaşi timp şi în fiecare moment al ei. „Gîndirea filozofică procedează analitic în măsura în care ea nu face decît să perceapă obiectul ei, ideea, lăsînd-o să acţioneze nestînjenit, şi se limitează, ca să zicem aşa, la a urmări mişcarea şi dezvoltarea ei — spune Hegel. — Dar, în acelaşi timp, gîndirea filozofică este sintetică şi se dovedeşte a fi acţiunea conceptului însuşi". Lenin notează marginal: „foarte bine! (şi plastic)" [33].

Hegel postulează „activitatea conceptului însuşi". Marx descoperea necesitatea şi posibilitatea filozofiei de a participa la schimbarea lumii.

La Lenin, însăşi cunoaşterea în cîmpul politic devine funcţie de participarea conceptului, care intervine, determină şi sondează în acelaşi timp. Dinamica internă a realului se comunică şi condiţionează adecvarea, iar prin aceasta eficienţa gîndirii. Gîndirea politicului se realizează astfel numai şi pe măsură ce realitatea însăşi, dinamică şi contradictorie, este asimilată în datele ei. Dar, în acest scop, gîndirea nu poate întîrzia să asimileze, ca fiind ale sale, virtuţile dinamice, revoluţionare ale realului, pentru a fi receptivă la apelurile ei. Pentru a fi aptă să le descifreze corect şi a veni, pe cît posibil, în întîmpinarea lor. Or, din acest moment şi în limitele acestui spaţiu, spiritul revoluţionar se instalează şi se verifică în spaţiul gîndirii. Gîndirea stă faţă în faţă cu o realitate al cărui ritm interior i se descifrează sau nu funcţie de ritmul interior al gîndirii însăşi, de corespondenţa limbajului lor. O realitate dinamică şi contradictorie nu se destăinuie decît unei gîndiri apte să-i înregistreze şi să-i traducă limbajul ei. Nici o contradicţie nu se lasă înţeleasă înainte de a fi recunoscută în autenticitatea ei, respectiv în lumina cauzelor adînci şi de durată care i-au dat viaţă şi au implantat-o în cîmpul realului. Şi nici o depăşire a unei atare situaţii nu devine posibilă fără această aptitudine a gîndirii de a fi în acelaşi timp analitică (descriptivă, lăsînd logica faptelor să se înlănţuie în cursivitatea lor obiectivă) şi totodată sintetică, în căutare de răspunsuri adecvate, care ştiu trecutul şi văd derularea viitoare sub semnul contradicţiilor inerente fiecărei noi dezvoltări. Aspiraţia la filozofie (şi dialectică) a politicului apare astfel ca fiind condiţia însăşi a autenticităţii şi eficacităţii sale.

Cunoaşterea politicului devine pe această cale o ştiinţă experimentală. Iar în continuarea ei şi făcînd-o posibilă, instrumentînd-o, o practică filozofică a acestei practici experimentale. O filozofie a acţiunii politice. O practică politică a filozofiei.

---

[33] *Ibidem*, vol. 29, p. 202.

LENIN ȘI CULTURA SOCIALISTĂ

DE

AL. TĂNASE și GEORGETA TODEA

Dacă cineva ar încerca să schițeze dominantele tematice-ideologice ale gîndirii și activității lui Lenin, nu ar putea omite în nici un caz ideile sale despre cultură. Pe parcursul unei opere care umple cîteva zeci de volume și al unei activități ce s-a situat în avangarda acelei mișcări revoluționare de pregătire, înfăptuire și consolidare a primei revoluții socialiste victorioase ce avea să schimbe fața lumii, cultura reprezintă un nelipsit punct de reper pentru cele mai diverse analize și judecăți de valoare menite să fixeze teoretic coordonatele unei epoci, ale unei societăți, ale unei clase pornite spre „asaltul cerurilor".

1. CULTURA – COMPONENTĂ FUNDAMENTALĂ A REVOLUȚIEI ȘI CONSTRUCȚIEI SOCIALISTE

Sînt cunoscute ideile lui Lenin cu privire la rolul culturii în construirea și dezvoltarea societății socialiste, expuse cu diverse prilejuri și îndeosebi în *Cuvîntarea* la *cel de-al III-lea Congres general al Uniunii Tineretului Comunist din Rusia* și în tezele sale cu privire la *Proletcult* și la *Cultura proletară*. Am putea sintetiza astfel aceste idei:

a. Sub raport cultural, comunismul nu se poate construi pe temeiul ignoranței, ci numai plecînd „de la acea totalitate de cunoștințe, organizații și instituții... care ne-au rămas de la vechea societate" [1], deci printr-un larg și cuprinzător proces de asimilare a culturii trecutului, printr-un efort fără precedent de instruire și învățare. Căci, precizează Lenin, „nu poți deveni comunist fără să-ți însușești tot ceea ce a acumulat cunoașterea omenească" [2], dat fiind că însuși comunismul nu se reduce la o sumă de lozinci, ci este o consecință logică firească nu numai a istoriei societății, dar și a dezvoltării culturii.

---

[1] *Lenin despre cultură și artă*, București, E.S.P.L.P., 1957, p. 332.
[2] *Ibidem*, p. 334.

Rev. filoz., **17**, *3–4*, p. 305–315, București, 1970.

Superioritatea marxismului şi funcţia sa ideologică transformatoare nu s-ar fi putut realiza prin izolare sau printr-o negare metafizică a culturii. Împotriva tendinţei pe care o presupune atitudinea dogmatică faţă de marxism — tendinţa de a opera un soi de desculturalizare a marxismului — să ne amintim de cuvintele lui Lenin : „Marxismul şi-a cucerit însemnătatea sa istorică mondială de ideologie a proletariatului revoluţionar datorită faptului că nu a respins cîtuşi de puţin cuceririle valoroase ale epocii burgheze, ci, dimpotrivă, şi-a însuşit şi a prelucrat tot ce a fost mai de preţ în dezvoltarea de mai bine de două mii de ani a gîndirii şi culturii umane" [3].

b. Însuşirea culturii trecutului este o *condiţie necesară*, dar nu *suficientă* pentru a înţelege noua societate şi a participa activ la construcţia sa. Lenin a atras atenţia şi asupra *modului* în care trebuie să se realizeze acest proces ; preluarea, asimilarea şi prelucrarea moştenirii culturale a trecutului presupun anumite criterii ferme. În primul rînd, raportarea la activitatea socială concretă, la cerinţele celei mai înaintate practici sociale contemporane. În acest sens, Lenin s-a pronunţat nu o dată împotriva rupturii dintre teorie şi practică, a însuşirii comunismului doar cu ajutorul unor manuale şi broşuri, fără luptă, fără participare la munca vie, concretă de edificare a noii orînduiri. Tocmai o asemenea *confruntare* permanentă a ideilor şi cunoştinţelor teoretice cu nevoile practicii, cu însăşi dialectica vieţii ne fereşte de atitudini dogmatice, de sclerozarea gîndirii, stimulează *gîndirea critică*, capacitatea de a o îmbogăţi „cu cunoaşterea tuturor faptelor fără de care nu poţi fi în zilele noastre un om cult" [4].

Un al doilea criteriu al moştenirii culturale, care acţionează în sensul selectării şi prelucrării critice a acestei moşteniri, îl constituie *criteriul ideologic*. În construcţia unei orînduiri noi şi a unei culturi noi nu putem prelua *orice* şi *oricum*. Dispunem, pentru o justă şi clară orientare, nu numai de lecţiile vieţii, de imperativele practicii, dar şi de luminile teoriei revoluţionare care sintetizează ştiinţific o complexă şi bogată practică socio-culturală. Cultura socialistă înseamnă deci „*dezvoltarea* celor mai bune modele, tradiţii, rezultate ale culturii *existente*, *din punctul de vedere* al concepţiei marxiste despre lume..." [5]. Tocmai acest criteriu ideologic face posibil ca trecerea de la vechea la noua orînduire să nu fie, nici sub raport cultural, o simplă continuitate, ci o profundă discontinuitate, o revoluţie în care totul este regîndit şi restructurat, totul este trecut prin filtrul gîndirii proprii, care, cel puţin potenţial, este cea mai critică şi revoluţionară din istorie. Înţelegem astfel mai adînc cunoscuta teză a lui Lenin că noua cultură „nu este ceva care vine nu se ştie de unde, nu este o născocire a oamenilor care îşi zic specialişti în cultura proletară", ci ea apare „ca o dezvoltare firească a acelui bagaj de cunoştinţe pe care omenirea le-a elaborat sub jugul societăţii capitaliste, al societăţii moşiereşti, al societăţii birocratice" [6].

Din cele spuse rezultă şi faptul că ideologia marxist-leninistă nu este doar o componentă, între altele, a culturii socialiste, ci o determinare

---

[3] *Ibidem*, p. 352.
[4] *Ibidem*, p. 336.
[5] *Ibidem*, p. 350.
[6] *Ibidem*, p. 335.

de *calitate* specifică, coloana vertebrală a acestei culturi, un principiu de organizare şi integrare organică a valorilor de cultură în complexul conştiinţei socialiste şi al activităţii oamenilor. Pentru politica culturală a unui stat socialist este important să ţină seama de acest adevăr, dar să evite în acelaşi timp o greşeală, pe care Lenin o aprecia ca „cea mai mare şi mai gravă", de a considera că masele populare, îndeosebi în ţările mai înapoiate, se pot smulge din întunericul ignoranţei şi al prejudecăţilor de tot felul numai pe calea directă a educaţiei pur marxiste. În afara unui climat de cultură umanistă şi progresistă, acţiunea factorului ideologic este ineficientă sau de eficienţă foarte redusă ; numai un climat de cultură în care marile valori spirituale ale umanităţii devin un bun al *tuturor* impulsionează talentele ce sălăşluiesc în sînul poporului, le face să devină conştiente de ele, să tindă spre o muncă vie, creatoare. În legătură cu rolul educativ-ideologic al culturii, îndeosebi al celei artistice, trebuie să amintim aici şi indicaţiile lui Lenin privind acţiunea denumită *propaganda prin monumente*, menită să realizeze un dublu scop : influenţă pozitivă asupra conştiinţei politice a oamenilor muncii prin popularizarea celor mai de seamă figuri de luptători revoluţionari şi, totodată, îmbogăţirea climatului cultural-artistic al vieţii oamenilor în măsura în care monumentele respective sînt realizate la un nivel artistic corespunzător.

c. Revoluţia în cultură, alături de *industrializare* şi de *cooperativizarea agriculturii*, reprezintă, în viziunea lui Lenin, cea de-a treia componentă fundamentală a construcţiei socialiste. După cucerirea puterii politice, centrul de greutate al luptei revoluţionare se deplasează în domeniul paşnic *organizatoric* şi *cultural-educativ*. Mai mult, ponderea acestei munci creşte pe măsură ce se consolidează şi se maturizează, sub raport economic şi politic, noua societate. Puterea politică cucerită de clasa muncitoare devine un instrument cu adevărat eficient în mîinile sale pentru reorganizarea socialistă a societăţii, ceea ce presupune, între altele, o uriaşă muncă de culturalizare a maselor.

Revoluţia în sfera politicii şi economiei precedă revoluţia în domeniul culturii, dar fără aceasta din urmă nu e posibilă ducerea pînă la capăt, desăvîrşirea sarcinilor politice şi economice ale revoluţiei. Sarcinile construcţiei culturale sînt complexe, iar rezolvarea lor cere un timp mai îndelungat decît sarcinile politice. Între ele există însă o strînsă corelaţie atît de ordin instituţional, cît şi la nivelul conştiinţei sociale. Viaţa arată corelaţia strînsă dintre gradul de participare a maselor la *conducerea politică* a societăţii şi nivelul lor de cultură. Lenin a acordat o atenţie deosebită acestei corelaţii între nivelul activităţii şi conştiinţei politice a maselor şi nivelul cultural al societăţii, dar nu în sensul unei aşa-zise „politizări" facile a instrucţiei şi educaţiei, nu prin reducerea simplificatoare a culturii la politică, ci prin orientarea întregii activităţi culturale spre realizarea unor obiective majore ale statului socialist.

Nu este vorba de o corelaţie accidentală, exterioară între cultură şi politică, ci de una necesară, de o legitate obiectivă : „Ridicarea nivelului cultural — spunea Lenin în 1921 — constituie una din sarcinile cele mai urgente" [7]. Trebuie propagată ideea că „educaţia politică necesită ridi-

[7] *Lenin despre cultură*, p. 390.

carea cu orice preț a nivelului cultural" [8]. Nu sînt posibile lichidarea practică a unor asemenea racile ale trecutului precum tărăgăneala, corupția, birocratismul etc. și realizarea unor substanțiale progrese politice și morale ale societății în direcția socialismului și comunismului „fără o ridicare generală a nivelului de cultură" [9].

Un moment central al practicii sociale care reclamă cu precădere intervenția factorului cultural este cel al *organizării muncii*. Industrializarea, electrificarea — ca să nu mai vorbim de mecanizarea complexă și de automatizare — sînt de neconceput fără o organizare științifică a muncii. Această problemă va dobîndi mai tîrziu, îndeosebi după cel de-al doilea război mondial, aspecte multiple și o însemnătate hotărîtoare (și nu numai în sensul strict al unei culturi științifice și tehnice), dar Lenin atrăgea atenția încă de acum aproape cinci decenii că industrializarea și electrificarea „necesită un nivel mai ridicat de cultură și învățămînt", că una din condițiile organizării superioare a muncii și a sporirii productivității muncii o constituie cultura.

Dar, indiferent dacă s-a referit la sfera producției, a organizării muncii sau la înnoirea aparatului de stat, Lenin a pus întotdeauna aceste probleme în termenii unui raport de învățare și asimilare culturală. Cultura devine, în judecățile sale, un indice al gradului de maturizare a gîndurilor, comportărilor și relațiilor interumane. Ceva este considerat ca realizat numai dacă a intrat în cultură și a devenit o deprindere. Prin întregul său *mod de viață*, prin *modul de producție*, ca și prin celelalte structuri ale vieții politice, cotidiene și familiale, socialismul devine un vast, inepuizabil cîmp de manifestare a funcției civilizatoare a culturii.

d. În sfîrșit, trebuie să amintim ideile lui Lenin privind *libertatea* de creație culturală îndeosebi în domeniul artei și literaturii.

În focul unor înverșunate lupte revoluționare (1905), Lenin a scris cunoscutul articol *Organizația de partid și literatura de partid*, care este citat de obicei în argumentarea tezelor privind *condiționarea socială* și *funcția socială, de clasă* a literaturii. Problema literaturii, arăta Lenin, nu este o chestiune individuală, ci este funcție și parte a unei cauze mai generale care vizează eliberarea celor ce muncesc de asuprire și exploatare. Ca atare, munca literar-artistică nu poate să fie în afara principiului conducerii de partid, ca un domeniu al subiectivismului și arbitrarului. Dezvoltînd aceste idei în articolul citat și în alte lucrări, Lenin subliniază totodată, împotriva dogmatismului proletcultist, originalitatea și relativa autonomie a creației literar-artistice. Este vorba deci de o latură distinctă a muncii de partid, care „este mai puțin decît oricare alta susceptibilă de egalizare mecanică, de nivelare, de dominație a majorității asupra minorității" [10], un domeniu în care este nevoie să fie asigurat un cîmp mai larg inițiativei personale, înclinațiilor individuale, să se dea cîmp liber gîndirii și fanteziei, formei și conținutului.

Libertatea artistică decurge tocmai din această situație specifică muncii artistice; ea nu poate consta dintr-o iluzorie independență față de

---

[8] *Ibidem*, 391.
[9] *Ibidem*, p. 394.
[10] *Lenin despre cultură și artă*, p. 51.

societate, ci din angajarea conştientă în serviciul unor cauze sociale progresiste.

În discuţiile sale cu Clara Zetkin, Lenin se referea la faptul că revoluţia înseamnă nu numai trezirea unor forţe noi, „care au fost pînă acum încătuşate", eforturi în direcţia creării unei culturi şi arte noi, ci şi eliberarea artiştilor de jugul unor condiţii prozaice şi apăsătoare. „Orice artist, oricine se consideră artist are dreptul să creeze liber, conform idealului său, fără a cunoaşte vreo dependenţă" [11]. Libertatea omului de cultură, a literatului şi artistului nu se formează alături sau deasupra activităţii oamenilor, ci ca un produs al unui mediu de viaţă, al unui climat spiritual.

Din numeroase mărturii rezultă grija pe care o manifesta Lenin faţă de artişti şi literaţi, cîtă preţuire acorda el îndeosebi acelora care, precum Gorki, militau pentru o artă angajată, responsabilă faţă de popor şi destinele revoluţiei. Desigur, Lenin avea, ca orice intelectual şi om de cultură, gusturi şi preferinţe, dar „el nu făcea niciodată din simpatiile şi antipatiile sale estetice directive ideologice" [12].

Însemnătatea şi rodnicia ideilor leniniste despre cultură în contemporaneitatea noastră socialistă sînt evidente.

Să ne referim, de pildă, la problema tradiţiei şi a moştenirii culturale. Este un domeniu în care activitatea practică şi teoretică a partidului nostru a adus o contribuţie mult apreciată în ceea ce priveşte înţelegerea şi aplicarea creatoare contemporană a învăţăturii lui Lenin.

Pentru toţi cei ce cunosc temeinic politica culturală a Partidului Comunist Român, mai ales din ultimul deceniu, este limpede că, în lumina concepţiei pe care o promovează această politică, problema tradiţiei nu este o problemă a trecutului, ci a prezentului şi chiar a viitorului. „Istoria universală apreciază o naţiune după contribuţia adusă la cunoaştere, după valoarea moştenirii materiale şi spirituale pe care o lasă, după rolul pe care-l joacă în domeniul progresului şi civilizaţiei..." [13]. Fără îndoială că cinstirea înaintaşilor este un semn de civilizaţie şi cultură pentru un popor.

Omul de azi, societatea contemporană, se află inevitabil, ca o condiţie a existenţei şi propăşirii sale, într-un dialog sui-generis cu trecutul uman cristalizat în valori culturale : fără a înceta să fie el însuşi, cu anumite concepţii, cu anumite determinări sociale, naţionale, ideologice, omul socialist trebuie în acelaşi timp să confrunte propria sa experienţă şi tablă de valori cu cele ale semenilor săi de altădată. Dar acest transfer şi această confruntare se fac de pe platforma contemporaneităţii, care nu este o noţiune strict temporală, ci în primul rînd una istorică şi culturală : nevoi culturale specifice, o sensibilitate particulară, criterii de selecţie şi capacităţi sporite de cunoaştere şi valorificare a tradiţiei, modalităţi superioare de integrare, viziuni îmbogăţite asupra omului ca făuritor de civilizaţie şi asupra viitorului său.

În interpretarea leninistă, tradiţia vizează *procesualitatea istorică* a culturii ; este un *produs* şi un *proces istoric*, care se construieşte mereu,

---

[11] *Amintiri despre Vladimir Ilici*, vol. 2, Bucureşti, Edit. politică, 1958, p. 614—615.
[12] *Ibidem*, p. 439.
[13] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 2, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 31.

și nu o simplă moștenire statică, un dat al istoriei. În acest fel, tradiția presupune *cunoaștere*, *valorificare*, prin care se realizează *sensul* tradiției, dar ea este în același timp selecție, sinteză, *operă de creație*; deci negația, dar care, ca orice *negație dialectică*, presupune depășirea vechiului, asimilarea critică a ceea ce este viabil în cultura trecutului și construirea unor noi structuri de viață, a unei noi spiritualități. „O analiză științifică, obiectivă, a moștenirii culturale cere disocierea clară a ceea ce a fost înaintat, valoros, a tot ceea ce a exprimat necesitățile progresului social de lucrările și ideile inspirate din ideologia claselor exploatatoare" [14].

Dar nu numai în raport cu principiul marxist al moștenirii culturale se vădește *fidelitatea leninistă*, *principială și creatoare*, a partidului nostru, ci în întreaga sa activitate teoretică și practică. Se confirmă magistral în realitatea României socialiste acel moment instituțional și funcțional al culturii la care Lenin s-a referit de multe ori. Valorile culturale *se realizează* ca atare, *există* ca valori și chiar se desăvîrșesc, își amplifică potențialul formativ și transformator prin circulație și integrare în modurile de viață și muncă ale oamenilor, în universul spiritual al gîndirii și simțirii lor. Întreaga politică culturală a Partidului Comunist Român și a statului nostru este orientată tocmai în sensul transformării valorilor culturale în *valori sociale active*, care să contribuie la perfecționarea mecanismelor economice și social-statale, la îmbunătățirea structurilor economiei naționale și a suprastructurilor ideologice, culturale și educaționale, care, într-un cuvînt, să ridice *condiția umană*, sub raport material și spiritual, la nivelul civilizației contemporane, al cerințelor unei societăți *multilateral dezvoltate*, ceea ce presupune și reclamă de asemenea o *personalitate multilateral dezvoltată*. Să reținem din documentele partidului nostru, în primul rînd din strălucitul tablou al României socialiste de mîine pe care l-a conturat atît de limpede Congresul al X-lea, unul din principalele învățăminte în ceea ce privește *atitudinea leninistă față de cultură*, înțelesul pe care trebuie să-l conferim azi acestui concept : fără cultură, fără asimilarea și integrarea a tot ceea ce este mai înaintat în creația umană nu putem concepe nici ideea de *societate socialistă multilateral-dezvoltată*, nici ideea de *personalitate multilaterală*. „În concepția noastră — se arată în raportul prezentat de tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul al X-lea —, educația socialistă, conștiința socialistă implică atît cunoașterea temeinică a ceea ce este valoros în domeniul culturii, științei și tehnicii contemporane, stăpînirea deplină a profesiunii, cît și însușirea concepției filozofice despre lume și societate a partidului nostru — materialismul dialectic și istoric —, formarea unei atitudini cetățenești înaintate. Acestor cerințe fundamentale, care se condiționează și se influențează reciproc, trebuie să le răspundă astăzi —, în condițiile societății moderne —, întreaga muncă de educație desfășurată de partidul și statul nostru" [15]. Este schițat astfel ca imperativ al educației un model de personalitate, care, spre deosebire de conceptul renascentist al personalității, presupune nu numai informare, erudiție, o înaltă măiestrie creatoare în multe domenii, dar și

[14] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 3, București, Edit. politică, 1969, p. 665.

[15] *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1969, p. 71.

alte valenţe, cum ar fi : un înalt nivel al cunoştinţelor de specialitate, deci o deosebită competenţă tehnico-ştiinţifică, convingeri teoretice materialist-dialectice, singura filozofie consecvent materialistă, consecvent raţionalist şi umanistă a epocii noastre, un larg orizont de cultură generală, opţiuni politice şi etice clare. În ultimă analiză, ceea ce dă conţinut şi sens tuturor acestor aspecte sau componente ale personalităţii este cultura privită în dinamismul ei interior, ca o cultură *în acţiune* şi în variatele sale ipostaze care se întrepătrund şi se completează reciproc : cultură ştiinţifică, profesională, artistică, filozofică, etică şi politică.

2. LENIN DESPRE CARACTERUL NAŢIONAL AL CULTURII

Într-o perioadă în care lupta de *eliberare socială* a oamenilor muncii se împletea cu lupta de *eliberare naţională* a popoarelor asuprite — împrejurare deosebit de importantă pentru însăşi strategia luptei revoluţionare — era firesc ca una din problemele care au solicitat atenţia lui Lenin să fie tocmai problema naţională şi a culturii naţionale. Sînt cunoscute ideile lui Lenin în această problemă, îndeosebi tezele sale privind dreptul naţiunilor la autodeterminare şi viabilitatea naţiunii în întreaga epocă istorică de trecere de la capitalism la comunism şi chiar după victoria comunismului pe plan mondial. Tocmai din aceste teze decurge şi poziţia sa în problema culturii naţionale. De fapt nu este vorba de două probleme, ci de una singură, căci nu există două realităţi, ci una : cultura este forma de manifestare, de afirmare şi diferenţiere a naţiunilor, iar naţiunea reprezintă pentru cultură un *principiu de existenţă* şi *de creaţie*, şi nu doar un cadru exterior şi indiferent al genezei sale.

Lenin, după cum singur a precizat, nu a contestat caracterul naţional al culturii internaţionale, nu a susţinut nicicînd că aceasta din urmă ar fi o cultură anaţională, cum i s-a reproşat, ci a corelat *principiul naţional* cu *cel de clasă* în modul de a trata culturile : într-o societate puternic scindată în clase antagoniste şi mai ales în perioadele decisive ale confruntării lor, cultura naţională nu este, nu poate fi o realitate unitară, noncontradictorie. În legătură cu aceasta, Lenin formulează teza de mare însemnătate metodologică nu numai pentru a judeca o realitate istorică dată, ci şi pentru a înţelege mai bine în ce constau continuitatea şi discontinuitatea în dezvoltarea culturii socialiste : în raport cu condiţiile de viaţă diferite ale claselor şi păturilor sociale, există în sînul fiecărei culturi naţionale elemente de cultură democratică şi socialistă, precum şi o cultură a claselor dominante, reacţionare. Cele două culturi nu există nicicînd în stare pură, ci se influenţează reciproc şi chiar se întrepătrund, iar polarizarea lor nu se realizează peste tot la fel, ponderea şi însemnătatea celor două culturi nu sînt identice. Firește că, în raport cu maturizarea luptei poporului, cu gradul de conştiinţă şi organizare a forţelor sociale progresiste şi democratice, în primul rînd a clasei muncitoare, se dezvoltă elementele culturii democratice şi socialiste, care depăşesc stadiul unor simple elemente, transformîndu-se într-o realitate spirituală de mare anvergură naţională. Este cert, indiferent de faptul că, în focul polemicii, Lenin a accentuat anumite aspecte ale problemei, cultura naţională nu formează un bloc unitar şi omogen şi, ca atare, pe de o parte, nu se poate ridica în

întregime la nivelul universalității culturale, iar pe de altă parte nu poate fi nici negată în bloc, nici preluată în întregime în constituirea și dezvoltarea culturii socialiste. „Cultura internațională pe care o creează de pe acum în mod sistematic proletariatul din toate țările nu asimilează «cultura națională»... în totalitatea ei, ci ia din *fiecare* cultură națională *exclusiv* elementele ei consecvent tematice și socialiste" [16].

Dar încă o dată: în concepția lui Lenin, cultura internațională nu se opune culturilor naționale, ci se sprijină pe ele, se formează pe temeiul celor mai viabile componente ale acestora, mai mult, cultura internațională, interpretată ca un factor care contribuie la unitatea culturilor progresiste, la asigurarea egalității în drepturi a națiunilor și la dispariția asupririi naționale.

„Pentru ca diferite națiuni să conviețuiască liber și pașnic, sau să se despartă liber și pașnic (atunci cînd acest lucru le convine), alcătuind state diferite, trebuie să existe democratismul absolut pentru care militează clasa muncitoare. Nici un privilegiu pentru nici o națiune, pentru nici o limbă! Nici o stingherire, nici o nedreptate, fie cît de mică, față de o minoritate națională! — iată principiile democrației muncitorești... Muncitorii tuturor națiunilor revendică cu toții laolaltă, înfrățiți în organizații comune, deplina libertate și deplina egalitate în drepturi — chezășie a unei adevărate culturi" [17].

În spiritul ideilor leniniste, partidul nostru și-a adus contribuția la dezvoltarea concepției marxiste în problema națională și a culturii naționale, ținînd seama de condițiile contemporane, de experiența construcției socialiste într-o serie de țări și a mișcării de eliberare națională. Trăim o epocă în care, mai mult ca oricînd în trecut, națiunile se afirmă ca factori de civilizație și progres, ca izvor și principiu al creației culturale. Împotriva teoriilor nihiliste, burgheze sau pseudomarxiste, despre națiune — potrivit cărora acestea sînt comunități umane perimate, anacronice, cu rol de frînă în ceea ce privește funcția civilizatoare a culturii —, partidul nostru a demonstrat, practic și teoretic, că națiunile, departe de a-și fi epuizat funcția lor istorică, inclusiv culturală, au deplină valabilitate istorică și chiar un rol sporit în afirmarea geniului creator al popoarelor, în realizarea potențialului cultural generator de progres și civilizație. „Dezvoltarea societății contemporane dovedește că națiunea — categorie istorică-socială căreia marxism-leninismul i-a acordat întotdeauna o atenție deosebită — își păstrează deplina valabilitate și în zilele noastre... Lupta pentru afirmarea națiunilor constituie una din părțile componente esențiale ale tabloului social-politic al epocii noastre... Întemeindu-se pe lichidarea exploatării și asupririi, pe instaurarea dreptății și egalității sociale, națiunea socialistă asigură pentru prima oară îmbinarea intereselor și aspirațiilor tuturor claselor, a tuturor membrilor societății, punerea în valoare și dinamizarea energiei întregului popor în direcția progresului și prosperității" [18].

Drumul spre unitatea internațională a societății comuniste de mîine trece nu prin negarea sau desființarea brutală a dreptului fiecărui popor

---

[16] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 23, București, Edit. politică, 1964, p. 337.
[17] *Lenin despre cultură și artă*, p. 160—161.
[18] *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, p. 57—58.

la fiinţare naţională şi culturală liberă, independentă, ci, dimpotrivă, printr-o maximă dezvoltare şi valorificare a *conţinutului democratic şi socialist* al culturilor naţionale.

Determinaţiile naţionale ale culturii au fost încă puţin studiate, deşi, în ultimii ani, problema a constituit în repetate rînduri obiect de controverse teoretice, în ţara noastră, precum şi în alte ţări. Ea va putea fi soluţionată prin cercetări interdisciplinare, în care contribuţiile de *istoria culturii* şi *analiza comparată a culturilor* vor cîntări greu în explicarea raportului dialectic naţional-internaţional în cultură.

Pentru orice cultură, naţionalul şi universalul nu reprezintă doar sisteme de referinţă sau termeni de raportare exterioară, ci *momente constitutive interne*. Dacă universalitatea culturii îşi are temeiul şi originea în unitatea de structură a spiritului uman, într-o identitate fundamentală a speciei umane, principiul naţional în cultură provine din existenţa şi conştiinţa specifică a unui popor, a unei naţiuni. Pentru felul de a fi spiritual al unui popor — spunea W. Wundt — toate domeniile vieţii sufleteşti sînt importante. În ştiinţă, ca şi în artă, în poezie, ca şi în filozofie, îşi valorifică fiecare popor identitatea sa particulară.

Naţionalul în cultură este ceea ce diferenţiază culturile, ceea ce nu se poate obţine prin împrumut, pe calea influenţelor externe.

S-a spus că, spre deosebire de civilizaţie, cultura nu se poate obţine prin împrumut, deoarece presupune nu numai un anumit nivel de cugetare intelectuală, dar şi o anumită *atitudine etică* şi *estetică*, o sensibilitate particulară. Această teză poate fi parţial justă, dar, raportată la anumite experienţe culturale naţionale, ea este subordonată adesea unor idealuri culturale conservatoare. Astfel, de pildă, în dezbaterile ideologice din ţara noastră, în trecut (privind specificul naţional al culturii române), teza menţionată plătea tribut ideii că specificul naţional s-ar limita la elogiul vieţii rurale, la paseismul semănătorist, la idilizarea unei anumite spiritualităţi ţărăneşti, excluzînd civilizaţia citadină. De aici concluzia că civilizaţia industrială, maşinismul, industrialismul strivesc, anihilează cultura în general, valorile sale naţionale îndeosebi. Dar aici se confundă două lucruri :

a) fenomene ca „excesul de civilizaţie", revoluţia ştiinţifică-tehnică ce-i sperie pe unii şi provoacă efecte dezumanizante, dezagregarea cîmpului unitar al culturii, al sistemului de valori, căutarea înfrigurată a unor zone de umanitate pură, nesofisticată, cît mai aproape de natură sau în universul copilăriei, sînt inevitabile doar în condiţiile capitalismului, pentru care apogeul imperialist-monopolist al dezvoltării economice coincide cu apariţia şi manifestarea unor profunde crize spirituale ;

b) civilizaţia are un caracter de universalitate istorică tocmai pentru că reprezintă realizarea efectivă a funcţiei social-umane şi a vocaţiei universaliste a valorilor culturale prin circulaţia lor în timp şi spaţiu. Dar în acest proces principiul naţional al culturii nu dispare, ci îşi deschide larg aripile spre zonele celeste ale culturii universale. Fenomenele de civilizaţie sînt fenomene sociale sau culturale de un grad mai mare sau mai mic de universalitate istorică, dar ele izvorăsc dintr-un anumit sol naţional, îşi întemeiază viabilitatea şi capacitatea de difuzare şi însuşire pe vocaţia culturală şi pe particularităţile creatoare specifice ale unor popoare sau naţiuni.

Coordonatele naționale și universale ale culturii au modalități specifice de existență și afirmare pentru cultura științifică, tehnică, artistică, presupun un proces complex de circulație, confluență și întrepătrundere a valorilor, asimilarea și integrarea lor într-un context de viață națională, dar și universalizarea lor, confruntarea cu cele mai tulburătoare drame ale spiritului uman. Herder observa că oamenii n-au găsit alt nume pentru cea mai înaltă calitate morală decît propriul lor nume, decît *humanitas*, umanitate, umanism. Într-o filozofie optimistă a istoriei de felul celei profesate de un Lessing sau Herder, conceptul de umanitate se bucură de o apreciere deosebită. Cu tot caracterul său abstract, el era menit să fundeze ideea de unitate și permanență umană în hățișul faptelor atît de diverse ale istoriei.

În epoca modernă, cei doi termeni se corelează cu mișcarea dual, dialectic contradictorie, a întregii culturi : pe de o parte, tendința spre unitate și universalitate, spre marile sinteze culturale care să afirme valorile comune, general-umane de maximă esențialitate gnoseologică și axiologică — binele, adevărul, frumosul, toate problemele de conștiință pe care le implică, deci tendința de a participa plenitudinar la acea *humanitas* care exprimă idealul cultural umanist al Renașterii, dar care astăzi ne apare într-o ipostază mult mai puțin abstractă, îmbogățită cu substanțiale plusuri de cunoaștere, de frumusețe și înțelepciune umană ; pe de altă parte, tendința viguroasă spre diferențiere, specificitate și autonomie a valorilor în cadrul sistemelor culturale și a culturilor naționale în cadrul marilor familii ale culturii universale.

Specificul național în viața popoarelor și îndeosebi în cultură, ca o coordonată intimă de ordin spiritual, sinteză a unor însușiri felurite etnice, psihologice, etice și estetice de gîndire și simțire totodată, este un *dat al istoriei naționale*, o *moștenire*, dar mai ales un *proces istoric*, niciodată pe deplin încheiat. Este un dat în măsura în care rădăcinile sale sînt adînc împlîntate în istoria poporului respectiv, aparține unui trecut uman cristalizat în valori, unei experiențe proprii de viață și muncă ce s-a condensat în moravuri și obiceiuri, în moduri particulare de a privi omul și multiplele sale raporturi cu lumea, cu mediul cosmic, cu ceilalți oameni.

Naționea este deci mai mult decît un factor particularizator, un criteriu obiectiv de delimitare a frontierelor culturale, ea reprezentînd însuși terenul fertil generator de culturi specifice, izvorul originalității creațiilor culturale. Deși cultura modernă tinde a depăși cadrul național, acesta rămîne necesar și fundamental pentru geneza și mișcarea fenomenului cultural, oricîte divergențe s-ar manifesta în ceea ce privește definirea *culturii* și a *națiunii*.

*

Socialismul nu e nivelator de valori, nu uniformizează viața spirituală, nu duce la depersonalizare, ci realizează o armonioasă sinteză a individualului și socialului, a naționalului și internaționalului, deschizînd cele mai largi posibilități de afirmare multilaterală a personalităților culturale, ceea ce în planul artei și literaturii înseamnă o nouă varietate de stiluri de creație, mari posibilități de inovație.

Partidul și statul nostru acordă o înaltă prețuire *artei* și *literaturii*, factori esențiali de cunoaștere și înrîurire a gîndirii și sensibilității umane

— rolului lor în înfăptuirea progresului social, în ridicarea conştiinţei socialiste şi înnobilarea spirituală a oamenilor. Creaţia literar-artistică reprezintă un inepuizabil teren de investigaţii, un izvor nesecat, de rodnică inspiraţie. Introducerea în artă şi literatură a acelui univers inedit pe care-l oferă socialismul, problemele fundamentale ale existenţei omului în noua societate constituie o condiţie hotărîtoare a valorii şi trăiniciei artei noastre. Este definită astfel şi *condiţia naţională* a artei socialiste, deoarece „universul omenesc inedit pe care-l oferă socialismul" este un univers de muncă, de gîndire, de viaţă spirituală, de simţire a naţiunii socialiste. Valorile noi ale culturii socialiste nu pot să apară decît pe un sol naţional şi numai astfel ele îşi pot îndeplini menirea şi pătrunde în conştiinţa maselor.

Numai o justă preţuire a naţiunii, a virtuţilor sale creatoare de cultură poate genera acel sentiment al mîndriei naţionale despre care vorbea Lenin. Parafrazîndu-l pe Lenin, putem spune : Sîntem pătrunşi de sentimentul mîndriei naţionale, deoarece naţiunea noastră a creat o clasă revoluţionară, a dovedit că este capabilă să dea omenirii mari pilde de luptă pentru libertate şi socialism.

V. I. LENIN DESPRE ROLUL FACTORULUI SUBIECTIV ÎN DEZVOLTAREA SOCIETĂȚII

DE

SIMION PUNI

Factorul subiectiv a jucat un rol activ în toate formațiunile social-economice divizate în clase și a influențat în mod considerabil viața societății. El a căpătat o importanță deosebită în epoca trecerii de la capitalism la socialism, epoca revoluției socialiste și a revoluțiilor de eliberare națională, epoca făuririi și a consolidării sistemului mondial socialist, în cadrul căruia creația conștientă a maselor, conduse de partidele comuniste și muncitorești, devine una dintre trăsăturile caracteristice fundamentale ale procesului social-istoric.

În aceste condiții, analiza teoretică a rolului factorului subiectiv în viața socială prezintă nu numai un interes teoretic, filozofic, ci și unul practic, politic, deoarece ne dă posibilitatea să cunoaștem care sînt mobilurile care, în interacțiune cu legile obiective ale societății, determină mersul ascendent, progresiv al istoriei.

Experiența proprie acumulată în ultimele decenii de patria noastră, experiență bazată pe cunoașterea și pe folosirea legilor obiective ale dezvoltării sociale și a forțelor motrice specifice societății socialiste, învederează din plin rolul însemnat al factorului subiectiv în dezvoltarea societății.

Învățătura marxistă despre raportul dintre factorul obiectiv și cel subiectiv a fost dezvoltată în mod creator de către V. I. Lenin în condițiile imperialismului și ale revoluției proletare, atunci cînd istoria a pus în fața clasei muncitoare una dintre cele mai nobile sarcini : sarcina de a răsturna societatea capitalistă și de a construi societatea fără clase, societatea comunistă.

Pornind de la legile generale ale epocii imperialismului și de la condițiile concrete ale Rusiei, V. I. Lenin a acordat o deosebită atenție rolului factorului subiectiv în viața socială, concepția lui în această problemă găsindu-și o expresie pregnantă în lucrările din perioada premergătoare revoluției proletare din Rusia și în condițiile instaurării puterii sovietice. În lucrarea *Ce-i de făcut?* V. I. Lenin a analizat rolul și însemnătatea uneia dintre cele mai importante laturi componente ale factorului

Rev. filoz., **17**, *3–4*, p. 317–325, București, 1970

subiectiv — conștiința socialistă — în lupta de clasă a proletariatului împotriva absolutismului și capitalismului. Dezvăluind dialectica elementelor conștient și spontan în procesul istoric, el a dezvoltat teoria marxistă privitoare la introducerea conștiinței socialiste în mișcarea muncitorească, la rolul teoriei revoluționare în mișcarea muncitorească spontană.

Într-o altă lucrare remarcabilă, *Un pas înainte, doi pași înapoi*, V. I. Lenin elaborează bazele organizatorice ale partidului revoluționar al clasei muncitoare, principalul element al factorului subiectiv. Forța clasei muncitoare — scrie el — o constituie organizarea. Fără organizarea maselor, proletariatul nu înseamnă nimic. Organizat el este totul. Lenin considera partidul revoluționar ca fiind forma cea mai înaltă de organizare a clasei muncitoare, forța politică capabilă să conducă lupta de clasă a proletariatului, orientarea luptei sale împotriva capitalismului în vederea răsturnării acestuia și instaurării puterii muncitorești.

În lucrarea *Două tactici ale social-democrației în revoluția democratică*, Lenin dezvăluie rolul hotărîtor al factorului subiectiv în desfășurarea revoluției, îndeosebi rolul activității politice a partidului clasei muncitoare. Analizînd legitățile revoluției, Lenin trage concluzia că, atunci cînd există toate premisele obiective necesare, factorul subiectiv devine forța hotărîtoare în schimbarea relațiilor sociale, în transformarea revoluționară a societății.

Într-o serie de alte studii și lucrări elaborate după instaurarea puterii sovietice, V. I. Lenin se ocupă pe larg de rolul crescînd al factorului subiectiv în opera de construire a socialismului, care apare ca rezultat al activității conștiente a maselor conduse de partidul comunist. În aceste condiții, o mare însemnătate dobîndesc conștiința socialistă, inițiativa maselor în sfera producției, munca organizatorică desfășurată de către statul socialist și alte elemente componente ale laturii subiective a procesului social.

Concepția leninistă despre rolul factorului subiectiv și-a găsit materializarea corespunzătoare în crearea partidului revoluționar al proletariatului din Rusia, în făurirea Marii Revoluții Socialiste din Octombrie, în fundarea primului stat socialist din istorie, în înfăptuirea programului de edificare a noii orînduiri în Uniunea Sovietică. Așa cum se arată în hotărîrea Comitetului Central al Partidului Comunist Român cu privire la aniversarea în România a centenarului lui Lenin, el „a întemeiat partidul revoluționar al proletariatului din Rusia, în fruntea căruia a condus Marea Revoluție Socialistă din Octombrie. Fondator al primului stat socialist din istorie, de numele lui Lenin sînt strîns legate elaborarea și înfăptuirea mărețului program de edificare a noii orînduiri sociale în Uniunea Sovietică; ideile sale s-au materializat în victoria socialismului în U.R.S.S., în marile realizări dobîndite de poporul sovietic pe calea dezvoltării economiei, științei, tehnicii și culturii, a construirii comunismului" [1].

Soluționarea justă, materialist-dialectică, de către fondatorii socialismului științific a problemei raportului dintre condițiile obiective și factorul subiectiv, elaborarea multilaterală de către V. I. Lenin a rolului factorului subiectiv în procesul revoluției și construcției socialiste a avut

[1] *Hotărîrea Comitetului Central al Partidului Comunist Român privind aniversarea în România a centenarului nașterii lui V. I. Lenin*, în „Scînteia" nr. 8 196 din 24 septembrie 1969.

și are o însemnătate covîrșitoare pentru activitatea partidelor comuniste și muncitorești. Aceasta permite analiza riguroasă, științifică a diferitelor fenomene și procese sociale și, pe această bază, elaborarea de către partidele comuniste a unei strategii și tactici corespunzătoare fiecărei etape istorice pe care o străbat, condițiilor social-istorice concrete.

Fiind *principalul element* constitutiv al factorului subiectiv, partidul comunist este acela care dezvăluie tendințele obiective ale dezvoltării sociale, cerințele imediate și de perspectivă ale evoluției societății și acționează în conformitate cu ele. Pornind de la coincidența dintre necesitatea istorică și interesele maselor muncitoare, partidul comunist elaborează în fiecare etapă istorică de dezvoltare a societății strategia și tactica sa, asigură o profundă cunoaștere a legilor de dezvoltare a societății, o clară perspectivă istorică. Reflectarea fenomenelor sociale în interdependența și în conexiunea lor dialectică, fundamentarea politicii sale pe factorii care au o acțiune hotărîtoare asupra mersului înainte, luarea în considerare a posibilităților și a mijloacelor reale de progres privite în dinamica lor, promovarea celor mai potrivite soluții care să mobilizeze energia maselor și să le ridice pe trepte mereu mai înalte ale creației istorice conștiente, toate acestea sînt caracteristici proprii politicii partidului comunist, pun în evidență acțiunea sa motrice asupra societății.

Firește, influența și acțiunea partidului comunist depind de măiestria cu care acesta reușește *să îmbine în activitatea sa practică generalul cu particularul* în înfăptuirea obiectivelor sale politice.

După cum este cunoscut, fenomenelor sociale le sînt caracteristice anumite trăsături generale, care se repetă într-un fel sau altul în fiecare țară ce străbate această etapă istorică, astfel încît legile generale specifice formațiunii socialiste acționează în toate țările. Dar acțiunea lor *nu este identică* peste tot ; ea se află sub *înrîurirea directă, nemijlocită a condițiilor concrete*, ceea ce determină *diversitatea acțiunilor lor* și *particularitățile* dezvoltării obiective a fiecărei țări în parte, particularități pe care, după cum atrăgea atenția Lenin, „trebuie să le știi să le studiezi, să le descoperi".

În revoluția și construcția socialistă, generalul și particularul formează o unitate dialectică, inseparabilă. Cunoașterea și aplicarea adevărurilor generale ale socialismului științific constituie condiția obligatorie a unei politici principiale juste. Exprimînd legile sociale obiective, generalul nu poate însă reflecta multitudinea și diversitatea particularităților fenomenelor. De aceea, sublinia secretarul general al Partidului Comunist Român, „succesul liniei politice generale a partidului comunist depinde într-o măsură importantă de înțelegerea particularului, de luarea în considerație a împrejurărilor concrete în care se aplică linia politică generală" [2].

Învățătura marxist-leninistă despre rolul factorului subiectiv în dezvoltarea societății și-a găsit o afirmare strălucită în realizările repurtate de poporul român, sub conducerea partidului comunist, pe calea făuririi revoluției și a construcției socialismului în patria noastră.

---

[2] Nicolae Ceaușescu, *Rolul conducător al partidului în etapa desăvîrșirii construcției socialismului*, în *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, București, Edit. politică, 1968, p. 255.

Studiind continuu realităţile vieţii româneşti şi învăţînd din propria experienţă, partidul nostru a stabilit obiectivele concrete ale fiecărei etape, căile de rezolvare a problemelor complexe ale construcţiei socialiste potrivit particularităţilor din ţara noastră. Ţinînd seama de rămînerea în urmă a economiei noastre naţionale în trecut, de necesităţile *dezvoltării multilaterale şi rapide* a României, partidul a pus în centrul programului economic *industrializarea socialistă a ţării*, crearea unei puternice industrii grele, şi în primul rînd a construcţiei de maşini, obiectiv de importanţă vitală pentru construirea victorioasă a socialismului în patria noastră. Aplicarea în viaţă a politicii de industrializare pe baza tehnicii celei mai avansate a permis creşterea impetuoasă a forţelor de producţie, crearea şi dezvoltarea bazei tehnice-materiale a socialismului, introducerea progresului tehnic în toate domeniile producţiei materiale, sporirea productivităţii muncii sociale, avîntul întregii economii.

În elaborarea politicii agrare, partidul nostru a pornit de la analiza particularităţilor agriculturii româneşti, caracterizată prin existenţa unei puzderii de gospodării ţărăneşti mici, de slabă productivitate. Iar concluziile pe care le-a tras din această situaţie, ca, de altfel, din întreaga experienţă mondială, s-au concretizat în elaborarea unei politici agrare care să ducă la *marea gospodărie socialistă* prin cooperativizarea agriculturii, singura în măsură să asigure o productivitate a muncii ridicată şi un randament economic superior.

Şi în stabilirea liniei politice privitoare la dezvoltarea învăţămîntului, ştiinţei, culturii, a politicii faţă de intelectualitate, partidul a pornit de la particularităţile specifice ţării noastre, acordînd o atenţie deosebită valorificării tradiţiilor progresiste ale ştiinţei şi culturii româneşti, tezaurului de valori spirituale făurite şi lăsate moştenire de înaintaşi, chemîndu-i pe oamenii de ştiinţă şi de cultură să ducă mai departe aceste cuceriri în condiţiile noi ale orînduirii socialiste, să slujească poporului, idealurilor sale de progres şi de prosperitate.

Aplicînd în mod creator adevărurile universal-valabile ale marxism-leninismului la condiţiile concrete ale României, adoptînd strategia şi tactica sa corespunzător cerinţelor obiective impuse de fiecare etapă istorică, Partidul Comunist Român a condus poporul nostru la edificarea socialismului pe pămîntul românesc.

Partidul Comunist Român a acumulat astfel de-a lungul anilor o preţioasă experienţă politică şi organizatorică în conducerea revoluţiei şi a construcţiei socialiste, din care a tras concluzii de importanţă principială, aducîndu-şi astfel contribuţia teoretică şi practică la îmbogăţirea experienţei colective a mişcării comuniste şi muncitoreşti internaţionale. Iar prin valorile materiale şi spirituale pe care le-a creat, poporul român, sub conducerea partidului, îşi aduce contribuţia sa la întărirea sistemului socialist mondial, a forţelor progresului şi păcii în lume. Acesta este, după părerea noastră, cel mai înalt omagiu care poate fi adus memoriei lui Lenin, marele strateg şi teoretician al clasei muncitoare, cu prilejul aniversării a 100 de ani de la naşterea sa.

★

Victoria deplină a socialismului în patria noastră a creat condiţiile necesare — materiale şi spirituale — creşterii concordanţei dintre factorul obiectiv şi cel subiectiv : pe de o parte, generalizarea relaţiilor de producţie

socialiste în întreaga economie și, pe această bază, extinderea sferei de acțiune a legilor obiective specifice noului mod de producție socialist au restrîns în mod considerabil sfera de manifestare a elementului spontan, stihinic în favoarea celui conștient, evoluția proceselor sociale căpătînd tot mai mult un caracter dirijat, în deplină concordanță cu legile obiective ale dezvoltării sociale; pe de altă parte, profunda înnoire spirituală a societății noastre, înfrîngerea ideologiei burgheze și înlăturarea vederilor înapoiate, mistice din conștiința unor oameni, formarea conștiinței socialiste, creșterea continuă a conținutului ei științific ca urmare a asimilării cunoștințelor oferite de către socialismul științific și de științele naturii contribuie tot mai mult la cristalizarea și la adîncirea reflectării existenței sociale, deschizînd perspective *cunoașterii științifice* a realității, a practicii social-istorice. Totodată, organizarea conștientă a producției sociale în conformitate cu dezvoltarea planică a economiei naționale, dirijarea conștientă a întregului proces social-istoric de către partidul comunist pe baza cunoașterii profunde a legilor obiective au asigurat creșterea concordanței dintre acțiunea factorului subiectiv și cerințele obiective ale dezvoltării sociale. Ca urmare, contradicția dintre scopurile formulate de către societate și consecințele sociale ale activității oamenilor a încetat de a mai fi o dominantă a vieții noastre sociale. *Această concordanță dintre scop, acțiune și finalitate reprezintă unul dintre aspectele esențiale ale creșterii ponderii și rolului factorului subiectiv, al sferei de cuprindere, precum și ale acțiunii practice transformatoare a forțelor motrice subiective în dezvoltarea societății noastre socialiste.*

Care sînt principalele caracteristici ale creșterii rolului factorului subiectiv în etapa actuală de dezvoltare a societății noastre socialiste?

În primul rînd, *creșterea rolului conducător al partidului comunist* în toate sferele și compartimentele vieții sociale. Partidul Comunist Român s-a dovedit a fi principala forță politică conducătoare a societății noastre, inițiatorul și organizatorul marilor transformări sociale care au dus la victoria deplină a socialismului pe pămîntul românesc. El a știut să ridice la cel mai înalt grad de comuniune interesele maselor populare, să dea acestora cea mai amplă deschidere, cea mai deplină incidență pe plan național.

Noua etapă a construcției socialismului în România — făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate —, complexitatea sarcinilor ce se pun în toate domeniile, amplificarea crescîndă a participării conștiente a maselor la viața economică, politică și socială, procesul neîntrerupt de dezvoltare a democrației socialiste, importanța deosebită pe care o capătă activitatea ideologică și educativă — condiții esențiale pentru creșterea rolului tuturor elementelor componente ale factorului subiectiv — sporesc nemăsurat răspunderile care revin partidului comunist.

Creșterea rolului conducător al partidului în societate se materializează în următoarele direcții principale: a) lărgirea sferei de cuprindere a tuturor sectoarelor vieții sociale, astfel încît „nu trebuie să existe nici un domeniu în care să nu se exercite controlul și îndrumarea politică și ideologică a partidului”[3]; elaborarea în continuare a unei linii politice

[3] *Rezoluția Congresului al X-lea al Partidului Comunist Român*, în *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1969, p. 742.

științifice care să răspundă în cel mai înalt grad cerințelor obiective pe care le pun făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, interesele majore ale maselor muncitoare, ale întregii noastre națiuni; c) mobilizarea, organizarea și unirea tuturor forțelor sociale, a întregii națiuni în vederea traducerii în viață a programului elaborat de Congresul al X-lea al partidului; d) perfecționarea continuă a relațiilor sociale, a întregului organism social, conducerea fermă și consecventă a procesului de lărgire și de adîncire a democrației socialiste, crearea formelor organizatorice corespunzătoare în vederea dezvoltării și afirmării depline și multilaterale a fiecărui cetățean al patriei; e) lupta împotriva tuturor elementelor vechiului care încearcă să frîneze sau să stînjenească noua operă socială, împotriva a tot ceea ce este perimat, depășit, anchilozat în viața noastră socială și care nu dispare peste noapte, nu piere de la sine; f) sporirea muncii educative în rîndul maselor, dezvoltarea multilaterală a conștiinței socialiste, perfecționarea continuă a muncii politice, ideologice și culturale, stimularea gîndirii politice vii a oamenilor în vederea participării lor active și conștiente la opera de edificare a socialismului.

Răspunzînd acestor cerințe, Partidul Comunist Român a dat o soluționare creatoare științifică tuturor problemelor legate de făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, soluționare care și-a găsit concretizarea în programul bogat și multilateral de dezvoltare a întregii societăți elaborat de Congresul al X-lea al partidului, congres care s-a înscris în istoria țării ca o întruchipare vie a aplicării creatoare a principiilor marxism-leninismului la condițiile concrete ale țării noastre.

O caracteristică esențială a creșterii rolului factorului subiectiv în societate o constituie *participarea tot mai activă și eficientă a maselor la conducerea societății*. „... Socialismul victorios — scrie Lenin — nu-și poate consolida victoria și nu poate duce omenirea spre dispariția treptată a statului fără a înfăptui o democrație deplină"[4]. Experiența construcției socialiste evidențiază că participarea maselor largi la conducerea treburilor de stat și obștești, la întreaga viață socială este nu numai posibilă, ci și obiectiv necesară, reprezentînd o cerință intrinsecă a procesului de evoluție a societății socialiste spre comunism.

Așa cum sublinia secretarul general al Partidului Comunist Român, nu poate fi vorba de socialism, în sensul adevărat al cuvîntului, decît atunci cînd clasa muncitoare, țărănimea, intelectualitatea, întregul popor muncitor participă intens și efectiv la dezvoltarea întregii societăți, iau parte activă la conducerea statului nostru socialist. *Aceasta este izvorul inepuizabil al forței și vitalității societății noastre, garanția mersului victorios înainte pe drumul progresului și civilizației socialiste*[5].

Noua etapă pe care o străbate societatea noastră, profunzimea și complexitatea transformărilor sociale care se impun în vederea făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate impun, solicită din partea făuritorilor ei o participare tot mai activă, multă inițiativă și o înaltă răspundere socială. Aceasta confirmă încă o dată cunoscuta teză marxist-leninistă potrivit căreia *o dată cu profunzimea acțiunii istorice va crește deci amploarea masei care o înfăptuiește*. Evident, aici nu este vorba numai de

[4] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 30, București, Edit. politică, 1964, p. 130.

[5] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, București, Edit. politică, 1968, p. 136.

un raport cantitativ, ci de transformarea cantității în calitate. Cu alte cuvinte, cu cît mișcarea istorică este mai amplă, cu cît schimbarea spre care ținteşte ea este mai profundă, cu atît este necesar ca masele care o înfăptuiesc să-și mobilizeze propriile resurse mai deplin, să se angajeze cu maximum de energie revoluționară, pentru înfăptuirea scopului propus.

Pentru a asigura manifestarea cît mai deplină a inițiativei creatoare a maselor în toate sferele vieții sociale — economică, social-politică, cultural-științifică —, partidul nostru a creat cadrul concret, formele organizatorice necesare care să permită fiecărui cetățean să-și aducă pe măsura capacității sale aportul la progresul general al societății. Pe această linie se înscriu, printre altele — *în domeniul vieții economice* —, adunările salariaților ca forme colective, democratice, de gospodărire a avuției poporului, care asigură participarea directă a muncitorilor, inginerilor, tehnicienilor la conducerea și la desfășurarea procesului de producție, la efortul general pentru bunul mers al economiei naționale, precum și uniunile cooperatiste, organizații proprii ale țărănimii, care oferă posibilități practice maselor de cooperatori pentru a-și valorifica cît mai bine energia și mijloacele de care dispun, atît în interesul propriei lor bunăstări, cît și al propășirii societății.

Participarea crescîndă a oamenilor muncii la viața economică, la buna gospodărire a unităților economice își găsește materializarea în ampla acțiune de perfecționare a organizării producției și a muncii, de rentabilizare a unităților economice și de promovare a progresului în toate sectoarele de activitate, de punere în valoare a marilor rezerve materiale și umane pe care le posedă societatea noastră. Ea și-a găsit recent expresia în înflăcăratele chemări la întrecerea socialistă pentru succesul anului economic 1970, care au fost adresate de organizațiile județene de partid tuturor celor ce lucrează în industrie, în construcții, în transporturi și în agricultură. Această largă mișcare de masă de pe întreg cuprinsul țării constituie încă o confirmare a ideilor leniniste, potrivit cărora socialismul înfăptuiește pentru prima dată în istorie un nou tip de organizare socială a muncii, o nouă disciplină a muncii, noi forme de legătură socială între oameni, noi forme și metode de atragere a maselor la conducerea și la gospodărirea avuției poporului. Tocmai în aceasta, sublinia Lenin, rezidă izvorul forței comunismului și chezășia inevitabilei sale victorii.

Pe plan politic, participarea crescîndă a oamenilor muncii la conducerea societății dezvăluie ca tendințe principale : a) creșterea în amploare a acțiunii de mobilizare a maselor din toate straturile și categoriile sociale ; b) creșterea competenței maselor și a eficienței participării lor la dezbaterea și rezolvarea problemelor de stat și obștești, concomitent cu procesul de eliminare a unor elemente de formalism și de birocratism din activitatea politică și obștească.

Și în acest cadru măsurile adoptate de partid în ultimii ani (îmbunătățirea organizării administrativ-teritoriale a țării, perfecționarea modului de funcționare a organelor noastre reprezentative de stat — consiliile populare și Marea Adunare Națională —, îmbunătățirea activității organizațiilor de masă și obștești — sindicale, de tineret, de femei —, constituirea Frontului Unității Socialiste etc.) au contribuit la antrenarea unor mase largi de oameni ai muncii la conducerea vieții politice, stimulînd interesul acestora pentru dezbaterea celor mai importante probleme

ale politicii interne și externe ale țării noastre, mărind efortul lor în procesul de perfecționare a organizării sociale și a conducerii societății.

Inițiind și conducînd cu fermitate procesul de adîncire a democrației socialiste, partidul nostru pornește de la faptul că, *în esență, problema dezvoltării democrației socialiste este problema participării active a poporului la conducerea țării*. În acest sens, Congresul al X-lea al partidului a considerat că este necesară perfecționarea în continuare a cadrului instituțional în care cetățenii să-și poată exprima liber și nestingherit opinia asupra modului în care se gospodăresc treburile țării și se înfăptuiesc hotărîrile partidului și statului, să poată critica neajunsurile care apar în activitatea organelor de partid, de stat și obștești, să facă propuneri pentru remedierea acestora, participînd cu toată energia și priceperea la înlăturarea lor. Vor fi mai larg dezvoltate formele obștești de dezbatere a principalelor probleme politice și sociale, a proiectelor de legi și hotărîri, schimburile de opinii, consfătuirile, acordîndu-se toată atenția rolului opiniei publice în ansamblul vieții sociale ; vor căpăta un rol tot mai mare organizațiile de masă și obștești, uniunile cooperatiste și uniunile de creație în înfăptuirea programului de dezvoltare multilaterală a societății noastre socialiste, în întreaga viață social-politică a țării.

În sfîrșit o altă caracteristică a creșterii rolului factorului subiectiv în viața socială o constituie *afirmarea tot mai deplină a personalității umane*, sporirea contribuției pe care aceasta o aduce la progresul general al societății.

Ca urmare a dezvoltării impetuoase a forțelor de producție, a progresului științei și culturii, a adîncirii democrației socialiste, a creșterii bunăstării materiale și spirituale a întregului popor s-au creat largi posibilități pentru toți membrii societății de a-și manifesta talentul, energia și aptitudinile. Fără îndoială însă, că și în această direcție mai sînt multe de făcut. Va fi necesar însă să se militeze cu mai multă consecvență și hotărîre, în spiritul înaltelor principii ale umanismului socialist, pentru a deschide fiecărui membru al societății posibilități nelimitate în vederea manifestării nestingherite a personalității sale, pentru a-i crea condiții de a-și aduce contribuția la înflorirea societății socialiste, la progresul și prosperitatea patriei.

Acesta este țelul partidului nostru comunist, spre acest țel converg în mod obiectiv toate procesele ce caracterizează noua etapă de dezvoltare a societății noastre — extinderea și modernizarea bazei tehnice-materiale a societății, dezvoltarea științei, învățămîntului și culturii, perfecționarea relațiilor sociale, dezvoltarea democrației socialiste, crearea cadrului necesar afirmării fiecărui cetățean al patriei.

În raportul prezentat de tovarășul Nicolae Ceaușescu la cel de-al X-lea Congres al partidului se arată limpede : „Partidul nostru pornește de la concepția că *socialismul trebuie să fie societatea totalei împliniri a personalității umane, în care fiecare cetățean să se simtă stăpîn pe destinul său*, să poată gîndi și acționa nestingherit în folosul progresului societății" [6]. Dar aceasta nu este decît o latură a problemei — Aș spune latura obiectivă — crearea cadrului necesar în vederea afirmării depline a personalității umane. Concomitent cu aceasta este necesar să se militeze cu mai multă

[6] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al X-lea Congres al P.C.R.*, în *op. cit.*, p. 61.

hotărîre pentru ca toți membrii societății, indiferent de funcția pe care o ocupă, să muncească cu perseverență pentru un înalt nivel de cunoștințe profesionale, tehnice, științifice, pentru o bună pregătire ideologică, pentru formarea unei atitudini cetățenești înaintate, pentru o conștiință socialistă multilateral dezvoltată. Aceasta implică, așa cum s-a subliniat la cel de-al X-lea Congres al partidului, *„atît cunoașterea temeinică a ceea ce este valoros în domeniul culturii, științei și tehnicii contemporane, stăpînirea deplină a profesiunii, cît și însușirea concepției filozofice despre lume și societate a partidului nostru — materialismul dialectic și istoric —, formarea unei atitudini cetățenești înaintate. Acestor cerințe fundamentale, care se condiționează și se influențează reciproc, trebuie să le răspundă astăzi — în condițiile societății moderne — întreaga muncă de educație desfășurată de partidul și statul nostru"* [7].

Produs specific al ansamblului relațiilor sociale, personalitatea umană se realizează și se afirmă în procesul *tuturor sferelor vieții sociale, al tuturor activităților social-umane*, proces în cadrul căruia, pe măsura făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, fiecare individ va avea posibilitatea să-și desfășoare tot mai plenar aptitudinile și forțele sale creatoare în folosul său personal și al progresului general al societății.

[7] *Ibidem*, p. 71 (subl. ns.).

REFLECȚII DESPRE IDEOLOGIE ȘI ȘTIINȚĂ

DE

ATH. JOJA

I

În *Ideologia germană*, Marx observă că „ideile clasei dominante sînt în fiecare epocă ideile dominante, ceea ce înseamnă că clasa care reprezintă forța *materială* dominantă a societății este totodată și forța ei *spirituală* dominantă" [1].

Această idee e bazată pe teza fundamentală de *praxis*, căci „viața socială este, în fond, *practică*" [2], adică orice viață socială presupune atît o originare, cît și o finalitate practică, anume un ansamblu de activități, de acțiuni, de „faceri" (*práxeis*), care au scopul de a permite omului stăpînirea naturii în vederea exploatării ei materiale.

Dar acțiunea materială asupra naturii este indisolubil asociată cu o acțiune mentală de înțelegere a legilor naturii : *naturae non imperatur nisi parendo, id est intelligendo.*

În această activitate exercitată asupra naturii, acțiunea de manipulare și cea de cuprindere intelectivă se împletesc, iar dezvoltarea ambelor implică o viziune globală, oricît de sumară, asupra lumii. Manipulare fizică și manipulare (sau cuprindere) intelectivă țîșnesc din același act primar : *praxis*. Eliberarea mîinii, adică apariția lui *homo faber ergo sapiens*, a fost, în același timp, cauza și urmarea actului mental.

Praxis capătă, astfel, o semnificație metafizică. Procesul de producție și cel de gîndire nu s-au constituit și nu se puteau constitui decît în societate ; ele sînt proprii animalului social și politic (*zoon koinonikon kai politikón*).

Prin dezvoltare și diferențiere, practica intelectuală se constituie în religie, filozofie, drept, politică, morală și artă, în *ideologie*.

Ideologia poate fi adevărată sau falsă, potrivit stadiului evoluției omenirii și caracterului clasei dominante. Firește, orice ideologie, deși avînd un caracter clasial, se înscrie în dezvoltarea gîndirii umane în general

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 47.
[2] *Ibidem*, p. 577.

Rev. filoz., **17**, *3–4*, p. 327–333, București, 1970.

şi beneficiază de cuceririle anterioare. Aşadar, deşi ideologia are un caracter clasial, ea are, *eo ipso*, un fond general-uman.

Ideologia se colorează de asemenea, potrivit raportului universal-particular, cu nuanţele ce-i imprimă fiecare popor. Astfel, ideologia burgheză prezintă deosebiri, după cum apare în cultura franceză, engleză sau germană. Culturii franceze îi este tipic raţionalismul, celei engleze empirismul, iar celei germane apriorismul.

Ideologia socialistă este unitară, dar ea nu exclude, ci implică specificul naţional, deoarece ea nu se înfăţişează ca un *universal abstract*, obţinut prin eliminarea oricărui element concret-particularizant, ci ca un *universal-concret*, sau, cum spune cu energie Lenin : „Excelentă formulă : «Nu numai universalul abstract, ci universalul care întruchipează în el bogăţia particularului, a individualului, a singularului » (întreaga bogăţie a particularului şi a singularului !) . . . " [3].

Într-adevăr, universalul provine din particulare, altminteri ar fi *proles sine matre creata.*

Particularul şi universalul se întrepătrund, şi chiar în această întrepătrundere constă realitatea lor efectivă. Particularul există efectiv, ca o substanţă, dar numai universalul e inteligibil : *scientia est universalis et per necessaria* [4].

Ideologia este o încercare de explicare a realităţii, dar ea conţine în sine ştiinţa care, în anumite condiţii istorice (greci, Renaştere), s-a detaşat de ideologie şi s-a constituit ca ştiinţă, adică un sistem de aserţiuni verificabile experimental sau teoretic. Ar fi greşit să se contrapună în mod absolut ştiinţa şi ideologia. Deosebirea dintre ele constă, mai degrabă, în faptul că ştiinţa studiază grupuri de fenomene omogene ale universului, grupuri care pot fi verificate experimental sau teoretic, pe cînd ideologia încearcă să sesizeze nu grupuri de fenomene, ci totalitatea fenomenelor ca atare, ca sistem total.

Firește, verificarea este mai greu de atins în ideologie decît în ştiinţă tocmai din cauza integralităţii care constituie obiectul ei. Legile pe care le degajă filozofia sînt de cea mai mare întindere şi de aceea mai greu verificabile. Ceea ce nu înseamnă că sînt inverificabile, din contra. Nu este exact ceea ce susţine empirismul logic, şi anume că nu se poate dovedi nici materialitatea, nici imaterialitatea lumii. Tezele filozofiei marxist-leniniste, şi anume materialitatea lumii, cognoscibilitatea ei, devenirea ei dialectică — deşi au o extensiune maximă —, sînt verificate chiar de către ştiinţa pozitivă, cu condiţia să nu fie înţelese dogmatic, ci într-adevăr conform spiritului dialectic. Într-adevăr, din cercetările ştiinţelor pozitive, în special ale fizicii, chimiei şi biologiei, rezultă constrîngător că fenomenele vitale, susţinătoare ale fenomenelor de conştiinţă şi gîndire, au apărut numai rareori în univers — noi nu cunoaştem decît planeta noastră ca purtătoare de viaţă — şi în plus au apărut la date relativ foarte recente. De unde concluzia lui Lenin : „Ştiinţele naturii afirmă în mod categoric că pămîntul a fost cîndva într-o stare în care nici omul nici vreo altă fiinţă vie n-a existat şi nu putea exista pe el. Materia organică este un fenomen mult mai nou, produs al unei dezvoltări îndelungate" [5].

---

[3] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 84.
[4] Aristotel, *Anal. Post*, I. 33, 88 b 31.
[5] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 18, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 69.

Iar concluzia lui Lenin este că „factorul prim este materia. Senzația, gîndirea, conștiința reprezintă cel mai înalt produs al materiei, organizată într-un mod deosebit" [6].

Pentru a înțelege just raportul știință-ideologie e necesar să observăm că Lenin își întemeiază teza sa ideologică a materialității lumii și primordialității materiei pe rezultatul științelor naturii. Ideologia marxistă nu se poate întemeia decît pe știință. Știința nu este totdeauna în măsură să furnizeze *hic et nunc* dovada justeței unei teze ideologice, dar *numai* știința e în stare să furnizeze această dovadă. Ideologia nu are dreptul să fie în contradicție cu știința, însă, prin caracterul ei interpretativ, ideologia poate aspira legitim să lumineze căile științei. Firește, nu impunîndu-i administrativ anumite dogme, cum a fost cazul cu teoria rezonanței, cu cibernetica, cu logica simbolică, cu genetica.

Aceste interdicte și intervenții ale ideologiei în domeniul științei nu au făcut decît să frîneze cercetarea științifică. Ideologia marxistă afirmă materialitatea lumii și primordialitatea materiei, dar nu are a spune *ce este* materia. Aceasta e sarcina științei, sarcină pe care ea o reliefează progresiv, prin adîncirea cunoștințelor noastre, prin dezvăluirea unor aspecte încă necunoscute.

Comentînd un pasaj hegelian în care se spune că „substanța este o treaptă importantă în procesul de dezvoltare al ideii", Lenin scrie : „Citește: o treaptă importantă în procesul de dezvoltare al *cunoașterii* naturii și *materiei de către om*" [7].

Cunoașterea materiei este un proces îndelungat, și această cunoaștere revine fizicii. Despre cunoașterea materiei și a lumii, Lenin spune : „Cunoașterea este o apropiere permanentă și infinită a gîndirii de obiect. *Reflectarea* naturii în gîndirea omului nu trebuie înțeleasă într-un fel «inert», «abstract», *fără mișcare*, *fără contradicții*, ci în *procesul* veșnic al mișcării, al apariției contradicțiilor și al rezolvării lor" [8].

Termenul de „reflectare" nu trebuie să ne facă să credem într-o reproducere simplă și fotografică a obiectului în gîndirea noastră. Din textul lui Lenin rezultă, din contra, că cunoașterea e un proces complex și infinit, în care gîndirea nu e „moartă", fără mișcare și fără contradicții. Sîntem îndreptățiți să vedem în cunoaștere un proces în care omul nu e pasiv, nu reflectă pasiv lucrurile, ci în care gîndirea e, într-un sens, demiurgică, creatoare. Firește, gîndirea nu creează obiectul ca atare, dar creează *imaginea* despre obiect nu reflectîndu-l senzorial, ci transformîndu-l conceptual. Conceptul este deja o transformare a obiectului, întrucît concretului senzorial, bogat și proaspăt, i se substituie o entitate mentală, formată din notele esențiale ale obiectului desemnat.

„Gîndirea — zice Lenin —, ridicîndu-se de la concret la abstract, nu se îndepărtează — dacă este *justă*... *de* adevăr, ci se apropie de el. Abstracția *materie*, abstracția *lege* a naturii, abstracția *valoare* etc., într-un cuvînt *toate* abstracțiile științifice (juste, serioase, iar nu arbitrare), reflectă natura mai profund, mai exact, *mai complet*. De la intuirea

---

[6] *Ibidem*, p. 48.
[7] Idem, *Opere complete*, vol. 29, p. 134.
[8] *Ibidem*, p. 165.

vie la gîndirea abstractă *şi de la ea la practică*, aceasta este calea dialectică a cunoaşterii adevărului, a cunoaşterii realităţii obiective" [9].

O astfel de abstracţie, un astfel de concept abstract este materia : filozofia postulează acest concept ca un *punctum a quo omnia*, dar *ştiinţele naturii* îi fixează progresiv conţinutul.

Postularea certă a conceptului de materie şi infinitatea procesului cunoaşterii ei nu sînt contradictorii.

În procesul de cunoaştere, intelectul uman nu apare nicidecum ca un aparat fotografic, ci ca un proces complex, care, pornind de la senzaţii, transcende purul senzorial-singular într-o viziune noetică universală, care nu e valabil numai *hic et nunc*, ci *semper et ubique*.

Cum spune Lenin, deşi se îndepărtează de concret, gîndirea *justă* se apropie de adevăr.

Este imposibil de presupus un conflict între ştiinţă şi ideologie în privinţa *justeţei* conceptului de materie şi materialitate a lumii, deoarece ştiinţa porneşte, prin definiţie, de la fapte verificabile experimental. Or, omul de ştiinţă nu găseşte experimental decît materia şi derivatele care duc la produsele ei de ordin mai înalt, căci dacă, în ordinea purei existenţe, materia e primă şi primordială, în ordinea complexităţii şi ierarhizării prin perfecţie, produsele materiei, viaţa, intelectul şi formele sale sînt formele cele mai înalte,care, presupunînd *sine qua non* materia, o depăşesc şi sînt *de alt ordin* decît ea.

„Surprinzătoare aventură a protoplasmei", cum zice Louis de Broglie [10]. În ce priveşte realitatea fizică însăşi, acelaşi genial savant scrie : „Reprezentarea concretă a realităţii fizice în cadrul spaţiului şi timpului cu conexiunea cauzală a fost la originea tuturor progreselor ştiinţei moderne : ea e conformă tendinţelor profunde ale minţii noastre şi noi începem să înţelegem bine dacă ne îndepărtăm de ea" [11].

Dar, dacă ştiinţa şi ideologia coincid în considerarea primordialităţii materiei, ele admit, de asemenea, mişcarea şi autodezvoltarea lucrurilor. Dar problema cognoscibilităţii lumii ? Omul cunoaşte *în principiu* natura aşa cum e în esenţa sa. De ce omul e singurul animal apt să cunoască esenţa realului ? Fiindcă e singurul animal înzestrat cu raţiune, adică cu facultatea de a sesiza lucrurile sub aspectul universalităţii şi necesităţii lor, *sub specie universalitatis*. Dacă omul n-ar dispune decît de o cunoaştere senzorială, n-ar exista cunoaştere de loc, deoarece fluxul perpetuu al senzaţiilor sale ar determina fluxul neîntrerupt al cunoaşterii sale. Dar aceasta n-ar fi cunoaştere, întrucît cunoaştere înseamnă subsumare a individualului la universal. Cunoaşterea constă într-o oprire, o fixare a ceea ce e stabil în curgerea neîncetată a lucrurilor : „raţiunea (*diánoia*) cunoaşte şi gîndeşte prin oprire şi sistare pe loc (*eremēsai kai stēnai*)" [12]. Cunoaştem într-un sens particularul prin universal [13] : *înţeleg* că acesta e *un* om.

---

[9] *Ibidem*, p. 143.
[10] Tonnelat, *Louis de Broglie*.
[11] L. de Broglie, *Certitudes et incertitudes de la science*, p. 43.
[12] Aristotel, *Phys.*, VII, 247 b 10.
[13] *Ibidem*, 247 b 6.

Bergson a reproșat intelectului că e cinematografic, că suprapune artificial stabilități într-o succesiune de mișcări și că e deci incapabil să redea mișcarea autentică [14].

Heraclit a declarat că toate lucrurile curg, dar în această curgere eternă el a distins stabilități, legile curgerii însăși : „Toate lucrurile se petrec conform acestui verb" [15], *katá lógon tónde*, după această lege. Logosul sau rațiunea lucrurilor este legea lor, legea devenirii lor : *kata mêtron*, după măsură. Heraclit nu e Cratyl — altminteri, cum ar fi putut spune că „gîndirea e comună tuturor?" [16].

„Gîndirea comună" (*xynòs lógos*) presupune, pentru a fi înțeleasă, stabilități și identități — *universalul*.

„Simțurile arată realitatea ; gîndul și cuvîntul arată generalul" [17].

Iată de ce intelectul înseamnă cognoscibilitatea — progresivă, asimptotică, infinită — a lumii.

Dezvoltarea graduală a științei confirmă cognoscibilitatea progresivă, infinită, interpretativă (nu fotografică) a lumii.

II

Care este relația dintre ideologie și științele sociale și umane?

Economia, dreptul, istoria, sociologia, filozofia practică, teoria artei cercetează fenomenele sociale, fenomene care constituie societatea ca atare.

Fenomenele economice, juridice, sociologice, istorice, artistice și practic-filozofice sînt obiectul științelor sociale respective. Obiectul acestor științe e *societatea*, după cum cel al științelor naturii e *natura*, iar cel al științelor noologice e *gîndirea*.

Științele se mai pot împărți nu numai după obiectul lor, ci după structura lor, în științe formale (matematica și logica) sau empirice (științele naturii și cele ale societății).

De altfel, natură și societate nu pot fi contrapuse în mod absolut, ci numai relativ ; societatea e *în* natură, e parte a naturii, iar natura însăși o aprehendăm *prin* societate, care e o formă organizată de exploatare a naturii și de reglementare a raporturilor între membrii ei.

„Munca — spune Marx — este în primul rînd un proces între om și natură, un proces în care omul mijlocește, reglementează și controlează prin propria sa activitate schimbul de substanțe dintre el și natură... Acționînd astfel asupra naturii exterioare și transformînd-o, el transformă totodată propria sa natură. El dezvoltă forțele ei latente și își subordonează jocul forțelor ei" [18].

În acest pasaj e subliniată semnificația metafizică a procesului de muncă, prin care omul, acționînd asupra naturii, o schimbă și, implicit, schimbă propriile sale condiții de existență, deci propria sa natură.

---

[14] Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 296 sqq.

[15] Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, fr. 50.

[16] *Ibidem*, fr. 113.

[17] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 29, p. 229.

[18] K. Marx, *Capitalul*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 190.

De aceea Marx spune : „Cunoaștem o singură știință, știința istoriei. Istoria poate fi privită sub două aspecte ; ea poate fi împărțită în istoria naturii și istoria omenirii. Dar aceste două aspecte nu pot fi despărțite ; atîta timp cît există oameni, istoria naturii și istoria oamenilor se condiționează reciproc" [19].

Marx a stabilit astfel *unitatea* științei, unitate în care deosebirea între științele naturii și societății e relativă, nu absolută.

Prin urmare, nu trebuie nici să le identificăm, nici să le separăm printr-un zid de netrecut, ci să distingem ceea ce e unic în ele și ceea ce e diferit. Trebuie să știm să vedem în același timp (*synoran*) ceea ce e identic și ceea ce e diferit, *idem et diversum* [20].

Nerespectarea acestei reguli duce la sofismul numit *petitio principii*, care intră în genul nedemonstrării tezei propuse [21].

În științele naturii predomină *identitatea* și *identificarea* fenomenelor studiate, pe cînd în *unele* științe sociale (istoria sub toate formele) predomină *diferența*.

În lucrarea *Imperialismul, stadiul cel mai înalt al capitalismului* Lenin arată că, în istorie, nu asemănările vagi de tipul „burghezia ateniană" sau „capitalismul cartaginez" sînt revelatoare, ci diferențele care există între societăți sau situații diferite.

Se știe că marele filozof și istoric A. D. Xenopol consideră că fenomenele naturii sînt guvernate de legi de repetiție, pe cînd fenomenele istorice sînt guvernate de legi de succesiune. Xenopol socotește că fenomenele de succesiune sînt și ele produsul forțelor naturale, însă, în mod paradoxal, în loc să fie identice cu fenomenele de repetiție, fenomenele de succesie sînt mereu diferite [22]. Explicația stă în faptul că, pe cînd în repetiție *condițiile* sînt totdeauna identice, în succesiune *condițiile* sînt diferite [23].

Dar dacă faptele istorice sînt fenomene de succesiune, în schimb fenomenele psihologice, ca și cele juridice, economice, de sociologie statistică, sînt de repetiție, și de aceea Xenopol pune la un loc, în clasificarea științelor, științele teoretice (de repetiție), adică matematica, fizica, chimia, biologia, logica, psihologia, dreptul, economia politică, sociologia. Observăm că, din punctul de vedere al structurii, Xenopol așază matematica între științele spiritului, adică noologice.

Istoria, geologia, evoluția speciilor constituie, în schimb, prin opoziție cu științele teoretice, științe istorice, științe ale succesiunii, mai de grabă pragmatice.

Iată deci cum pot exista mai multe clasificări după criteriile adoptate și cum blocul științelor sociale nu e chiar atît de monolit, cum se crede. Într-adevăr, sociologia și istoria, deși, pe de o parte, atît de înrudite, diferă totuși prin faptul că una (sociologia) pare să fie o știință teoretică, pe cînd secunda (istoria) pare a fi o știință pragmatică. Pe cînd obiectul sociologiei e universalul, obiectul istoriei e particularul, individualul și irepetabilul. Economia e, de asemenea, o știință a fenomenelor de repe-

[19] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 18.
[20] Aristotel, *De Soph. elench*, 167, a 38.
[21] Idem, *Anal. Pr.*, II, 16, 64 b 29.
[22] A. D. Xenopol, *La Théorie de l'histoire*, p. 297.
[23] *Ibidem*.

tiție, ca și lingvistica și fonetica; dreptul e și el o știință a faptelor de repetiție, în care individualul se estompează în fața universalului.

În ce privește logica formală, aici nu există decît universalul și repetiția. Mai mult decît limba, logica formală n-are și nu poate avea caracter clasial, deoarece ea servește întregii societăți și tuturor tipurilor de societate care au existat. Ea e creația tuturor societăților și e făcută pentru a permite oamenilor a) să se înțeleagă între ei, b) să înțeleagă fenomenele naturii. Un logician medieval observă că, pe cînd limba servește înțelegerii unui popor, logica servește interesele întregii omeniri.

Dar, dacă logica formală e strict aclasială, în schimb istoria logicii a fost influențată de ideologie. În acest sens, Engels scria: „Însăși logica formală a rămas, de la Aristotel pînă astăzi, domeniul unor dispute vehemente" [24]. În special discuția aceasta violentă a purtat asupra teoriei universalelor, teorie care e de natură logico-metafizică. Discuțiile între aristotelicieni și stoicieni au fost destul de aprinse, însă nu din cauze ideologice, ca în cazul universalilor.

După cum se vede, există o *unitate* a științelor, a întregului *corpus* științific. Această unitate implică însă diversificarea în științe ale naturii (matematica, fizica, chimia, biologia), științe ale societății (sociologia, economia, dreptul, istoria, teoria artei, folclorul, filozofia practică) și științe ale gîndirii (logica, psihologia) inteligente. Filozofia teoretică ocupă un loc aparte, ontologia studiind aspecte generalisime ale existenței, iar gnoseologia probleme ale cunoașterii.

În cadrul științelor sociale și umane predomină cînd universalul și repetiția (sociologia, economia, dreptul, teoria artei, filozofia practică), cînd, din contra, particularul, individualul și succesiunea în general (diferitele forme ale istoriei, istoria propriu-zisă, istoria diferitelor discipline).

Relația dintre ideologie și științele sociale și științele sociale și umane este, în mod evident, foarte strînsă, dar variabilă de la o disciplină la alta.

---

[24] K. Marx și T. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 350.

LENIN ȘI PROBLEMELE PRACTICII TEORETICE

(Teorie socială și umanism)

DE

OCTAVIAN CHEȚAN

Centenarul nașterii lui Vladimir Ilici Lenin reprezintă un eveniment cu adînci rezonanțe în conștiința întregii omeniri progresiste. Opera sa teoretică și social-politică exprimă cu pregnanță spiritul creator al gîndirii marxiste, deschiderea ei spre cele mai noi și mai complexe probleme ale activității umane materiale și spirituale. Prin filonul lor larg umanist și totodată profund științific, scrierile sale influențează gîndirea teoretică contemporană, stimulînd tendința ei spre cît mai multă precizie și rigoare în cele mai dificile domenii ale aplicării sale.

Istoria cunoașterii umane este, de fapt, istoria anexării treptate de către știință a noi teritorii, istoria supunerii lor teoretice și practice și, totodată, istoria elaborării mijloacelor necesare acestui proces, a uneltelor adecvate producerii noilor cunoștințe. Atît timp cît oamenii n-au fost în stare într-un domeniu sau altul să treacă la studiul riguros și sistematic al faptelor, ei au continuat să inventeze aprioric teorii generale, care de fiecare dată se dovedeau sterile. Chimistul metafizician, exemplifică Lenin[1], în perioada cînd nu știa încă să cerceteze efectiv procesele chimice, inventa o teorie despre forța afinității chimice, biologul metafizician se întreba ce este viața și forța vitală, psihologul metafizician divaga pe tema sufletului omenesc etc. etc. Construcții apriorice, dogmatice, abstract-speculative se succedau, aglomerînd anticamera științei. Dar pragul spre dobîndirea unui statut științific le rămînea inaccesibil, ușa zăvorîtă. Cel mai mic pas înainte era condiționat, în situația dată, nu de înlocuirea unei teorii generale prin altă teorie generală, ci în primul rînd de o *ruptură epistemologică* (*la coupure épistémologique*) cu modul tradițional de producere a cunoștințelor. Construcțiile teoretice generale trebuiau părăsite, trebuia negată însă metoda care sta la baza lor, iar cercetarea reașezată pe temeiul faptelor și al unei epistemologii radical noi.

[1] Vezi V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a vol. 1, București, Edit. politică. 1963, p. 140.

Rev. filoz., **17**, *3–4*, p. 335–341 București, 1970.

Istoria științelor a înregistrat, conștiincioasă, de fiecare dată acest proces. Rînd pe rînd, toate teritoriile realității *naturale* au trecut sub jurisdicția științei. Hotarele pozitivității s-au extins treptat, ajungînd la limitele dinainte ale domeniului *social* și *uman*. Dacă însă inițial se spera într-o avansare rapidă și prin aceste teritorii, așteptările au fost curînd infirmate. Eșecul mai multor încercări succesive, culminate prin eșuarea în utopism și teologie, părea să acrediteze ideea unei specificități a realității sociale și umane care ar respinge demersul științific riguros.

În depășirea acestui moment critic al istoriei cunoașterii, aportul *marxismului* este hotărîtor. Ideea materialismului în teoria socială, elaborată ca ipoteză de Marx și transformată în *teorie științifică* o dată cu *Capitalul*, a însemnat implicit statornicirea *principiilor generale ale abordării științifice a realității sociale și umane*.

Înlăturînd raționamentele abstract-speculative asupra societății în general și a progresului ei, Marx a făcut analiza științifică a unei *singure societăți* și a unui *singur progres*, analiza legităților istorice ale orînduirii capitaliste, ale procesului apariției și pieirii sale inevitabile. Concluziile sale general-teoretice au transformat din temelii teoria socială în explicare științifică a existenței sociale, materiale și spirituale și au conferit filozofiei statutul de concepție științifică asupra realității în generalitatea ei și de principal instrument al prefacerilor sociale.

Însemnătatea acestei revoluții în gîndirea teoretică depășește cu mult epoca elaborării marxismului. Marx n-a avut niciodată pretenția de a explica totul, ci numai de a indica metoda adecvată pentru analiza științifică a istoriei existenței și devenirii sociale și umane. Materialismul în istorie prefigurează astfel, încă de la origini, *un vast program de cercetări*, sistematic gîndit, *pentru explicarea științifică a realității*. Contribuția lui Lenin la dezvoltarea gîndirii marxiste, la prelucrarea *de sine stătătoare* a teoriei lui Marx, la aplicarea principiilor călăuzitoare generale ale acestei teorii în condiții istorice specifice, marchează un moment semnificativ în procesul înfăptuirii acestui program de lucru. Studiul scrierilor sale teoretice adîncește înțelegerea spiritului viu al marxismului, opus anchilozărilor dogmatice, suficienței și grandilocvenței sterile, contribuie la introducerea unui climat științific de lucru în analiza și în aprecierea fenomenelor ideologice contemporane, ajută la clarificarea unor probleme aflate în centrul dezbaterilor teoretice contemporane.

După părerea noastră, *problemele de principiu ale abordării științifice a realității sociale și umane* suscită azi un larg interes teoretic, potențat mai cu seamă de tezele *antiumanismului teoretic*, de inspirație structuralistă, care neagă posibilitatea abordării științifice riguroase a problemelor teoretice generale ale omului. După opinia lui Althusser, ruptura epistemologică (*la coupure épistémologique*), realizată de Marx, vizează strict domeniul teoriei sociale. Ea s-ar fi oprit, structural neputincioasă, în fața problematicii umane, unde trecerea de la un stadiu prin tradiție abstract-moralizator și speculativ la unul receptiv față de demersul științei ar fi, prin firea lucrurilor, irealizabil. Antiumanismul teoretic althusserian consemnează deci nu numai opoziția teoriei sociale marxiste față de vechile explicații antropologist-finaliste și subiectiviste, din domeniul social și uman, ci și față de orice reașezare posibilă a teoriei

umaniste pe baze ştiinţifice. Antropologia filozofică ar fi deci de neabordat cu mijloacele ştiinţei : principiile metodologice elaborate de Marx s-ar limita doar să recuze ca neştiinţifică practica teoretică din domeniul umanului, fără a-l putea anexa ştiinţei.

Recitirea operei lui Lenin din unghiul de vedere al acestei probleme generale oferă cercetătorului satisfacţia descoperirii unor precizări esenţiale asupra răsturnării înfăptuite de Marx în practica teoretică contemporană, ca şi asupra perspectivelor deschise de el teoriei sociale şi umanismului. Vom urmări cu precădere analizele cuprinse în două dintre cele mai reprezentative (sub acest aspect) lucrări ale lui Lenin, aparţinînd ambele perioadei de început a activităţii sale teoretice-revoluţionare, şi anume *Ce sînt „prietenii poporului" şi cum luptă ei împotriva social-democraţilor?* şi *Conţinutul economic al narodnicismului şi critica lui în cartea lui Struve*. Ele concentrează, poate, cel mai limpede răspunsul leninist la problemele care ne interesează.

Analiza critică a teoriilor narodniciste reedita peste decenii, în condiţiile pătrunderii marxismului în Rusia, confruntarea ideologică dintre marxism şi o serie de concepţii filozofice şi economice aparţinînd, din punctul de vedere al istoriei cunoaşterii, unei perioade încheiate o dată cu ruptura epistemologică înfăptuită de Marx. Teoreticienii narodnicismului reprezentau vechea metodă neştiinţifică, subiectivă din domeniul teoriei sociale, dominată de antropologism şi de voluntarism. Opoziţia marxismului semnifica în acest context *afirmarea unui antiumanism teoretic precis delimitat*, adică a unor principii generale teoretice şi metodologice negatoare ale vechilor teorii, care explicau totul în societate pornind de la cerinţele „naturii umane". Pînă la Marx, teoreticienii domeniului social şi uman n-au reuşit să distingă în reţeaua complicată a structurilor sociale fenomenele importante de cele neimportante, n-au ştiut să găsească un *criteriu obiectiv* pentru a face această delimitare[2]. Iar absenţa unui criteriu obiectiv li s-a înfăţişat ca principalul argument în favoarea decretării unei deosebiri de esenţă între domeniul fenomenelor sociale şi cel a fenomenelor istorice-naturale, cu consecinţe de prim ordin pe planul metodei de investigare : primului domeniu îi revenea, după părerea lor, cu necesitate o metodă cu totul deosebită de investigare, metoda subiectivă în sociologie. Societatea era considerată un agregat mecanic de indivizi, care permite orice schimbări dictate de voinţă stăpînirii şi care ar apărea şi ar evolua în mod întîmplător. Teoriile socialiste dezvoltate pe baza unor asemenea principii se limitau să înfăţişeze starea de asuprire a maselor în orînduirile respective şi să schiţeze contururile unei societăţi ideale, conformă cu „natura umană" şi cu ideea de viaţă raţională şi morală.

Marx *înlătură* definitiv *subiectivismul epistemologic* din explicarea domeniului social şi uman. La baza acestei operaţii radicale stă descoperirea, pentru prima dată în istor a cunoaşterii, a unui *criteriu obiectiv* de analiză a fenomenelor sociale. „Materialismul — scrie Lenin — a dat un criteriu cu desăvîrşire obiectiv, desprinzînd *relaţiile de producţie* ca structură a societăţii şi creînd posibilitatea de a se aplica acestor relaţii criteriul ştiinţific general al repetării, a cărui aplicabilitate în sociologie

[2] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 136.

era negată de subiectiviști" [3]. Dezvoltarea socială este privită astfel, pentru prima dată, ca un proces istoric-natural, vechea barieră metodologică dintre fenomenele sociale și cele istorice-naturale este înlăturată, iar domeniul social devine obiect al cercetării riguroase; se trece de la descrierea fenomenelor sociale și de la aprecierea lor din punctul de vedere al unor idealuri umanitare la analiza lor strict științifică.

În general, principiile și liniile directoare ale explicării științifice, materialiste a societății sînt larg cunoscute și nu numai marxiștilor. Repetarea lor nu aduce de cele mai multe ori nici un element nou în discuție. De astă dată însă, modul în care le sintetizează Lenin este deosebit de revelator pentru înțelegerea influenței pe care marxismul o exercită asupra celor mai noi orientări ale gîndirii contemporane (de exemplu asupra metodologiei structuraliste), ca promotor al unei atitudini metodologice riguroase, în stare să susțină și să fertilizeze analize în cele mai complexe domenii ale vieții sociale. Termenii în care discută Lenin în aceste lucrări transformarea teoriilor sociale în practică teoretică științifică surprind prin actualitatea lor. Sînt consemnate liniile unui demers metodologic, pe care îl vom regăsi în anii noștri în analizele de antropologie structurală, de pildă, ai căror reprezentanți se situează deschis în sfera de influență a metodei elaborate de Marx. Menționăm aici:

a) recursul în elaborarea metodelor explicative la *„relațiile cele mai simple și primordiale ..."* [4], în cazul teoriei marxiste la *relațiile de producție*, și utilizarea lor ca ipoteze de lucru;

b) distingerea între *relațiile care trec prin conștiința oamenilor* și *cele care se formează fără a trece prin conștiința oamenilor*. Materialismul în istorie este legat de sesizarea acestei dihotomii. Ideea fundamentală a lui Marx și Engels este că „relațiile sociale se împart în *relații materiale* și *relații ideologice*" [5], ultimele fiind o suprastructură a celor dintîi. Atît timp cît teoreticienii fenomenelor sociale, arată Lenin[6], s-au limitat la *relațiile sociale ideologice* (adică la acelea *care*, înainte de a se forma, *trec prin conștiința oamenilor*), ei n-au putut observa repetarea și regularitatea fenomenelor sociale. Abia analiza *relațiilor sociale materiale* (adică a acelora *care se formează fără a trece prin conștiința oamenilor*: făcînd schimb de produse, oamenii intră în relații de producție, fără a fi măcar conștienți de faptul că aici este vorba de relații sociale de producție) a deschis cîmp liber științei în teoria socială;

c) relațiile „cele mai simple și primordiale" și care „se formează fără a trece prin conștiința oamenilor", adică relațiile sociale, *materiale*, odată depistate și izolate sînt *studiate în sistemul lor*. „De aceea — scrie Lenin — Marx se străduiește să facă un singur lucru: să dovedească, printr-o riguroasă cercetare științifică, *necesitatea unor sisteme determinate de relații sociale* și să constate în mod cît mai ireproșabil faptele care-i servesc drept puncte de plecare și de sprijin" [7]. Această analiză pe planul sincroniei se cuplează sau, mai precis, se integrează într-o analiză diacronică. A descoperi „necesitatea unor sisteme determinate de relații

[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem*, p. 135 (subl. ns.)
[5] *Ibidem*, p. 147 (subl. ns.).
[6] *Ibidem.* p. 136.
[7] *Ibidem*, p. 163 (subl. ns.).

sociale" însemnează implicit a descoperi legea fenomenelor respective, a sistemului respectiv de relaţii sociale, adică „înainte de toate *legea schimbării lor*, a dezvoltării adică trecerea dintr-o formă în alta, *dintr-un sistem de relaţii în altul*" [8]. Insistînd asupra acestei idei, Lenin precizează : „Fiecare asemenea *sistem de relaţii de producţie* este, după teoria lui Marx, *un organism social deosebit*, care îşi are *legile lui specifice* de formare, funcţionare şi trecere într-o formă mai înaltă, de transformare într-un alt organism social" [9].

Ajunşi în acest punct, o întrebare centrală ne întîmpină : care este *situaţia teoretică a omului* în această abordare riguros *relaţională* a realităţii sociale? Altfel spus, conceptul de om dispare oare definitiv şi irecuperabil din cîmpul ştiinţelor sociale? Antiumanismul teoretic constituie oare unica soluţie de a depăşi modelul epistemologic al umanismului tradiţional? Răspunsul teoriei marxiste la această problemă o distanţează radical de critica structuralistă a esenţei umane şi schiţează, după părerea noastră, perspectiva ştiinţifică necesară elaborării şi dezvoltării sistematice a unei antropologii filozofice ca disciplină teoretică unitară.

Textele leniniste la care ne referim conţin şi în această privinţă cîteva precizări semnificative.

Încercînd să reducă teoria socială marxistă la ideea determinismului istoric (conceput îngust, economist), ideologii narodnicismului au imaginat un conflict între necesitatea istorică dezvăluită de Marx şi importanţa activităţii personale : în viziunea lor, marxismul s-ar comporta aidoma structuralismului modern, suspendînd omul din funcţiile lui active în cadrul procesului istoric. Activitatea omului în sistemul de relaţii descris de Marx ar fi o iluzie. Oamenii nu ar acţiona cu adevărat, ci ar fi de fapt „acţionaţi", asemenea unor marionete trase de sfori, de legile imanente ale necesităţii istorice. „În realitate — scrie Lenin — nu există aici nici un conflict ... Ideea determinismului, care stabileşte necesitatea acţiunilor omului şi spulberă povestea absurdă a liberului arbitru, nu exclude cîtuşi de puţin nici raţiunea, nici conştiinţa omului şi nici aprecierea acţiunilor lui" [10]. Dimpotrivă, devine posibilă pentru prima dată o apreciere riguroasă şi exactă a activităţii omului. Pentru că, continuă Lenin, „ideea necesităţii istorice nu diminuează cîtuşi de puţin rolul personalităţii în istorie : *întreaga istorie* — precizează el — *se compune tocmai din acţiunile unor personalităţi* care sînt, fără îndoială, forţe care acţionează" [11]. Sarcina ştiinţei sociale constă în a explica aceste acţiuni. Apar ele întîmplător sau sînt un rezultat necesar al mediului social dat, care serveşte ca obiect al vieţii spirituale şi care se reflectă pozitiv sau negativ în activitatea oamenilor? Studiind un anumit sistem de relaţii, *cercetătorul materialist studiază în acelaşi timp şi personalităţile reale* din ale căror acţiuni iau naştere aceste relaţii [12].

---

[8] *Ibidem*, p. 162—163 (subl. ns).
[9] *Ibidem*, p. 412.
[10] *Ibidem*, p. 156.
[11] *Ibidem* (subl. ns.).
[12] *Ibidem*, p. 407.

Ce principii metodologice călăuzesc acest studiu?

Abandonarea umanismului tradițional, a antropologiei speculative, abstract-moralizatoare a însemnat implicit statornicirea unui *punct de vedere nou* nu numai în *teoria socială*, ci și în *concepția despre om*. Primul demers este comun ambelor domenii. Elaborarea modelului epistemologic al teoriei sociale marxiste constituie premisa umanismului teoretic, iar explicarea teoretică a omului trece prin filierea teoriei sociale. Abia prin negarea sa „sociologică" conceptul de om dobîndește o identitate adecvată unei analize riguroase.

Comentînd o carte a lui P. B. Struve, Lenin își exprimă deplinul acord cu teza potrivit căreia *„ignorarea personalității* în sociologie sau, mai exact, *înlăturarea ei din sociologie* este, de fapt, *un caz particular al năzuinței spre cunoaștere științifică*" [13], atît în sociologie, am preciza noi, cît și în antropologie. Reluînd această idee, unii reprezentanți ai structuralismului modern văd în ea oprirea gîndirii teoretice în fața conceptului de om și nu condiția depășirii unui moment critic din istoria cunoașterii. Timp de secole, individualitatea umană a fost considerată ca *fapt primar* și punct de plecare al tuturor teoriilor sociale și umane. Ruptura epistemologică introdusă de Marx răstoarnă perspectiva: însăși noțiunea de individualitate și faptul care îi corespunde sînt rezultatul unui îndelungat proces social. Rolul de fapt primar revine acum existenței sociale, materiale. Iar dezvoltarea ulterioară, pe acest temei a unei explicări adecvate a omului depinde de rigoarea metodologică cu care conceptul de om este redus, într-o primă fază a cercetării, la ansamblul relațiilor sociale. Aportul marxismului este în această privință decisiv. Teoria socială marxistă, subliniază Lenin, reprezintă o uriașă cucerire a științelor sociale, tocmai pentru că stabilește cu cea mai mare precizie și exactitate *procedeele prin care individualul este redus la social*[14]. Privite global, aceste procedee refac, de fapt, intinerarul concepției materialiste în istorie:

a) „În primul rînd — constată Lenin —„această teorie a elaborat noțiunea de *formațiune social-economică*" [15], împreună cu sistemul de concepte necesar gîndirii ei riguroase: relații de producție, bază economică, forțe de producție ș.a.

b) „În al doilea rînd — continuă Lenin — *acțiunile «personalităților vii»* în cadrul fiecăreia din aceste formațiuni social-economice, acțiuni de o diversitate infinită și — pe cît se părea — nesusceptibile de nici un fel de sistematizare, *au fost sintetizate* și *reduse la acțiunile unor grupuri de personalități* (subl. ns.-O. Ch) care se deosebeau între ele prin rolul lor în sistemul relațiilor de producție, prin condițiile producției și, prin urmare, prin condițiile lor de trai, prin interesele determinate de aceste condiții, într-un cuvînt la acțiunile *claselor* a căror luptă determină dezvoltarea societății" [16].

Acest prim pas, această reducție metodologică a omului la sistemul relațional al existenței sale sociale deschide posibilitatea elaborării riguroase și detaliate atît a unei *teorii sociale*, cît și a unei *explicări teoretice-generale a omului*. Între cele două demersuri teoretice există o strînsă

[13] *Ibidem*, p. 413 (subl. ns.).
[14] *Ibidem*, p. 412.
[15] *Ibidem*.
[16] *Ibidem*, p. 413.

interdependenţă metodologică, întemeiată pe *dezvoltarea* în direcţii problematice diferite a *aceluiaşi model epistemologic* al materialismului în istorie.

Marx nu a urmărit niciodată enunţarea unei scheme explicative „universale". Explicînd structura şi dezvoltarea unei formaţiuni sociale exclusiv prin relaţiile de producţie, el nu a încercat nici o clipă să extindă mecanic acest „determinism economic" asupra tuturor sferelor existenţei şi conştiinţei sociale. Scrierile sale insistă asupra necesităţii analizei concrete a tuturor laturilor vieţii sociale şi umane, a conexiunilor şi medierilor dintre sfera existenţei materiale şi a celei spirituale, dintre fenomenele vieţii sociale şi problemele generale ale individului uman, subiect activ al istoriei.

Gîndirea marxistă contemporană, în practica ei teoretică şi social-politică, continuă acest program elaborat de Marx. Pentru eficacittea şi prestigiul ei ştiinţific şi politic, cuvintele lui Lenin, prin care încheiem această succintă analiză, sînt fundamentale : „Pentru noi — scrie Lenin — teoria lui Marx nu reprezintă cîtuşi de puţin ceva încheiat şi intangibil ; dimpotrivă, sîntem convinşi că ea a pus numai piatra unghiulară a acelei ştiinţe pe care socialiştii *trebuie* s-o dezvolte mai departe în toate direcţiile, dacă nu vor să rămînă în urma vieţii " [17].

[17] Idem, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 4, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 177—178.

LENIN ȘI DIALECTICA PROCESULUI DE CUNOAȘTERE ȘTIINȚIFICĂ

DE

PAVEL APOSTOL

Conducător și teoretician al mișcării comuniste, precum și al făuririi noii societăți în Rusia, Lenin fusese preocupat, în mod constant, de fundamentarea filozofică a contribuției sale la dezvoltarea creatoare a marxismului. El a regîndit principiile și metodologia doctrinei, supunîndu-le la o verificare faptică și la un examen critic aprofundat în lumina noilor date ale practicii sociale și ale exigențelor cunoașterii științifice din vremea lui. Această raportare cu adevărat științifică față de ideile premergătorilor săi îl caracterizează și în ceea ce privește aprecierea pozițiilor succesive pe care le-a adoptat în cursul propriei sale evoluții. Căci se poate constata o *dezvoltare* a gîndirii sale. Prin studiul realității sociale, materiale și spirituale, a epocii sale, Lenin își rectifică necontenit, în perspectivă critică, propriile sale puncte de vedere sau rezultate.

Cugetarea sa vie nu se lasă ademenită de idoli și mituri ideologice, ci supune unei critici ascuțite nu numai orice tendință de dogmatizare a marxismului, dar și a demersurilor lor teoretice sau metodologice proprii.

Din punctul de vedere al dezvoltării concepției filozofice a lui Lenin, hotărîtor a fost — după chiar mărturia lui — contactul cu opera lui Hegel. El a intervenit relativ tîrziu, în plină maturitate, la vîrsta de 45 de ani. *Caietele filozofice* din 1914 reflectă amploarea acestei întîlniri cu Hegel, constituind un document de excepțională valoare pentru stabilirea semnificației și a consecințelor descoperirii continentului hegelian pentru evoluția gîndirii leniniste. Nu ajunge, firește, să consemnăm doar acest eveniment spiritual. El impune adoptarea unor principii de interpretare a operei lui Lenin în general și a creației sale în domeniul filozofiei în special. Tezele expuse în scrierile lui anterioare studierii, din prima mînă, a filozofiei hegeliene se cer examinate în lumina consecințelor teoretice și metodologice ale achizițiilor din perioada de maturitate. Sensul lor deplin se dezvăluie numai în raport cu *întreaga* evoluție ideologică a lui Lenin.

Perspectiva dialetică în care examinase Lenin problemele cunoașterii științifice în *Materialism și empiriocriticism* (1909) se adîncește, devenind mai complexă în *Caietele filozofice* și alte scrieri ulterioare.

Rev. filoz. *3–4*, **17**, p. 343–351, București, 1970.

Această constatare, cu greu de contestat, obligă la o înțelegere *istoric-critică* a poziției leniniste, descifrînd sensul punerii problemelor și al soluțiilor propuse prin confruntarea formulărilor diferite. Evident, nu avem de-a face cu părțile unui întreg atemporal. Enunțarea tezelor lui Lenin în această chestiune are loc în *diferite momente* ale dezvoltării sale ideologice, iar înțelesul lor autentic poate fi stabilit numai în raport cu aceasta.

Cercetarea cunoașterii științifice e aproape de aceeași vîrstă cu reflecția filozofică. Interesul în această direcție a fost sporit considerabil o dată cu primele manifestări ale actualei revoluții științifice și tehnologice de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea. Lenin a fost contemporanul acestei mutații structurale în știință și tehnică, deși, din păcate, n-a ajuns să-i urmărească expansiunea, inaugurată după 1930.

În perspectiva oferită de desfășurarea impetuoasă a revoluției științifice și tehnologice de astăzi putem aprecia la justa lor valoare eforturile și rezultatele lui Lenin în schițarea unei teorii și metodologii dialectice a cunoașterii științifice. Dialectica procesului de cunoaștere științifică a fost sesizată de către Lenin în toată complexitatea ei. Dacă în *Materialism și empiriocriticism* predomină însă interesul pentru dialectica raportului dintre cunoașterea științifică *constituită* și obiectul ei, începînd cu *Caiete filozofice*, investigația leninistă se lărgește, cuprinzînd dialectica procesului de *constituire* a cunoașterii științifice. Între cele două scrieri leniniste există deosebiri, dar ele nu justifică opunerea lor și, mai ales, asertarea unei contradicții ireductibile între epistemologia lui Lenin și cea a lui Gramsci sau a altor marxiști. În analiza acestei probleme de istorie a epistemologiei marxiste nu poate fi uitat faptul că procesul de constituire și ceea ce s-a constituit în cadrul lui nu se află în opoziție decît sub raport pur formal.

Dintre numeroasele indicații leniniste referitoare la dialectica procesului de cunoaștere științifică ne vom opri numai asupra unor idei ce se pot valorifica în elaborarea și argumentarea unei epistemologii marxist-leniniste ancorate în realitățile științei contemporane. Vom urmări, bineînțeles, semnificația tezelor lui Lenin, și nu formularea lor lingvistică. Remarca lui L. Althusser că la Lenin găsim, adeseori, idei dialectice (deci antiempiriste) expuse într-un limbaj empirist s-ar putea accepta, cu unele rezerve, pentru *Materialism și empiriocriticism*, nu însă pentru lucrările de după 1914. Oricum, în cercetarea de față ne interesează *ideile cu valoare sistematică* (*Systembildende Ideen*) ale lui Lenin, adică ceea ce se regăsește în concepția sa epistemologică în toate etapele ei de dezvoltare.

Punerea problemei. Dialectica cunoașterii științifice se cuvine a fi studiată în scrierile leniniste sub următoarele aspecte :

1. Dialectica cunoașterii științifice ca parte componentă a practicii sociale.

2. Dialectica cunoașterii științifice în raport cu dialectica procesului de cunoaștere în general.

3. Autonomia relativă a dialecticii cunoașterii științifice (structurile de devenire sau dezvoltare proprii cunoașterii științifice).

Examinarea acestor aspecte majore necesită o discuţie prealabilă asupra categoriei de bază a epistemologiei leniniste : *reflectarea.*

Categoria de reflectare. În toate scrierile lui Lenin, cunoaşterea, ca proces, deci *cunoaşterea în constituire* şi *cunoaşterea constituită, ca rezultat al acestui proces,* se definesc drept reflectare. Aplicînd principiul metodologic schiţat mai sus, privind, aşadar, semnificaţia termenului de „reflectare" la Lenin în lumina concluziilor ultime la care a ajuns, am arătat, pe baza unor texte [1], că formulările din *Materialism şi empiriocriticism,* încă în mare măsură tributare faţă de limbajul materialiştilor premarxişti (vezi celebra expresie: reflectarea — *copie* a obiectului !), trebuie examinate istoric-critic în lumina precizărilor făcute de el însuşi în *Caiete filozofice.* „*Reflectarea* — spune Lenin în 1914 —... nu trebuie înţeleasă într-un fel « inert », « abstract », *fără mişcare,* **fără contradicţii,** ci în **procesul** veşnic al mişcării, al apariţiei contradicţiilor şi al rezolvării lor" [2]. Or, în această perspectivă, reflectarea include în sine momentul activ, nu este simplă copiere a obiectului de către subiect, ci o *reproducere productivă* : crearea, construirea — şi, evident, pînă la urmă verificarea —unui model mental de către subiectul cunoaşterii *despre* obiectul sesizat de el în cursul practicii sociale. Teoria *dialectică* a reflectării este o remarcabilă achiziţie a perioadei de maturitate a lui Lenin. Însemnătatea înţelegerii acestei evoluţii pentru interpretarea teoriei leniniste a cunoaşterii reiese din remarca de mare gravitate din *Caiete* ... : „Nu poţi înţelege pe deplin *Capitalul* lui Marx ... fără să fi studiat temeinic şi fără să fi înţeles *întreaga* Logică a lui Hegel. Prin urmare, nici un marxist nu l-a înţeles pe Marx timp de o jumătate de secol ! !" [3]. Citată frecvent, această constatare a lui Lenin nu este văzută, de cele mai multe ori, şi în semnificaţia sa autocritică.

Într-o viziune dialectică, în sensul propriu al cuvîntului, rezultatele obţinute de Lenin în analiza cunoaşterii ştiinţifice a epocii sale dobîndesc o reală actualitate. În interpretarea pe care i-o dăm, aceasta înseamnă o *lectură critic-creatoare* a textelor anterioare anului 1914, atribuind ideilor formulate în *Materialism şi empiriocriticism* şi în alte scrieri cu tematică epistemologică semnificaţia lor plenară în cadrul teoriei şi metodologiei dialecticii, schiţate în *Caiete* ... .

Vom constata, în această lumină, că însăşi semnificaţia teoretică a analizei raportului dintre *materialism* şi *empiriocriticism* devine mai bogată. Căci această scriere ni se revelează astfel ca o *cercetare asupra întîielor consecinţe observabile ale revoluţiei ştiinţifice actuale* în limbajul, în aparatul conceptual, în structura logică şi în metodologia ştiinţelor. Aceasta este fondul pozitiv al investigaţiilor lui Lenin. Rezultatele acestui studiu epistemologic au fost integrate, apoi, în critica ideologică a interpretărilor date fie de oamenii de ştiinţă, fie de filozofi acestor procese de criză revoluţionară în cunoaşterea ştiinţifică. Fără a dispune încă de armătura teoretică şi metodologică de mai tîrziu, Lenin sesizează, chiar în acea etapă, că revoluţionarea cunoaşterii ştiinţifice va evidenţia, din ce în ce mai mult, *dialecticitatea* determinată de structura dialectică a obiectului,

[1] În studiul *Lenin şi unele probleme ale cunoaşterii ştiinţifice,* în „Lupta de clasă", 1970, nr. 4,

[2] V. I. Lenin, *Opere complete,* ed. a 2-a, vol. 29, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 165.

[3] *Ibidem,* p. 152.

a subiectului, a interacțiunii lor, a procesului de constituire a cunoașterii științifice și a dezvoltării cunoașterii constituite în interacțiune cu toți factorii amintiți.

Epistemologia leninistă — o epistemologie genetică. Probabil va surprinde faptul că asociem termenul de „epistemologie leninistă" cu cel folosit pentru desemnarea unei anumite școli contemporane, cea a lui Jean Piaget. De bună seamă, nu vrem să sugerăm vreo apropiere forțată ori arbitrară.

Meritul lui Piaget este de a fi arătat — și în numeroase probleme parțiale de a fi dovedit experimental — că „misterele" cunoașterii — privită în structura și în progresul ei — pot fi dezlegate prin studiul genezei sale. La el însă, geneza cunoașterii, ca atare, și aplicarea metodei genetice în epistemologie vizează aproape exclusiv *psihologia* constituirii și a manipulării (operativității) cunoașterii. Obiectul e văzut pe planul acțiunii, structurile cognitive sînt surprinse ca transpuneri sui-generis ale structurilor acționale pe plan mental. Concepția lui Piaget are însă neajunsuri serioase. E adevărat că noi cunoaștem obiectul așa cum apare el în practică (care are structură acțională, dar nu se reduce la acțiune), nu se poate limita totuși conceptul de obiect la acelea de „construcție" : invarianții construcțiilor referitoare la un obiect (o clasă de obiecte) reprezintă constituenții „lucrului în sine", incluși și manifestați în „lucrul pentru noi", construit în practică. Această a doua „construcție" (sau, mai bine zis, model), bazată pe cea dintîi, nu mai este pur și simplu o construcție a subiectului, ci echivalează cu o *reconstrucție*, pe plan mental, a obiectului, care depășește, într-un mod empiric verificabil prin acțiune, subiectivitatea primei construcții. Mai departe, pentru Piaget și școala lui, istoricul și socialul intervin în geneza cunoașterii numai întrucît acțiunea lor e sesizabilă experimental la nivelul psihicului individual. Un asemenea unghi de vedere poate fi criticat, cu temei, pentru *reducția psihologistă*. Concepția lui Piaget, desigur, poate inspira numeroase alte observații critice, dar ea are o însemnătate istorică prin întemeierea epistemologiei pe o metodologie experimentală, aplicată într-un număr considerabil de cazuri.

Lenin nu este un specialist în epistemologie. Nu-i putem cere deci o teorie epistemologică sistematic și complet elaborată.

El nu a expus, bunăoară, un sistem de epistemologie, dar, după opinia noastră, a formulat suficient de limpede *conceptul de știință a epistemologiei*. Firește, el a luat în considerare, într-o măsură simțitor mai mare decît Piaget, elementele viabile ale tradiției filozofice. Îndeosebi orientarea apărută și dezvoltată de Kant și Hegel : cercetarea genezei *logice* a cunoașterii științifice (văzută *atemporal* de Kant și *istoric* de Hegel). Apoi, Lenin se inspiră direct din concepția marxistă asupra genezei social-istorice a cunoașterii științifice, direcție de cercetare care a înregistrat progrese remarcabile în domeniul sociologiei și istoriei cunoașterii științifice . . . .

Epistemologia dialectică schițată în *Caiete filozofice* [4] este *genetică* într-un sens mai larg decît cel afirmat de Piaget. Anume Lenin are în vedere, simultan, *geneza social-istorică*, *psihologică* și *logică* a structurii

[4] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 29, p. 294.

şi a rezultatelor cunoaşterii ştiinţifice. O asemenea perspectivă polidimensională permite să fie tratată foarte nuanţat *dialectica sincronică şi diacronică a cunoaşterii ştiinţifice*, dialectica structurii şi a devenirii sale. Prin asimilarea modelării cibernetice, informaţionale, semiotice, ea poate rivaliza în exactitate cu metodologia experimentală a epistemologiei lui Piaget. Tezele sale se pot supune astfel unei verificări de tăria probei experimentale.

Conceptul de „epistemologie", elaborat de Lenin în plină maturitate, deschide, prin orizontul dialectic ce-i este propriu, posibilitatea principială a unei epistemologii genetice şi experimentale.

Dialectica interacţiunii dintre cunoaşterea ştiinţifică şi practica socială. În toate etapele dezvoltării sale, Lenin a dezvăluit, în profunzime, sensul revoluţiei produse în evoluţia cunoaşterii filozofice prin apariţia marxismului : un nou fel de a pune, de a cerceta şi de a soluţiona, de bună seamă în cadrul relativităţii istorice, a oricărei cunoaşteri a problemelor filozofice. Această *perspectivă nouă* constă în *a porni de la om*, văzut însă nu numai în individualitatea lui biologică (sau şi psihologică), ci în modalitatea sau statutul său ontologic de fiinţă socială activă. Practica socială reprezintă modalitatea specific umană a raportării omului, ca fiinţă socială, la lumea şi la semenii săi.

De aici şi dignitatea epistemologică a practicii, atît de insistent relevată de el.

În fond, practica îndeplineşte un rol central în epistemologia marxist-leninistă datorită faptului că ea constituie modalitatea specific umană a fiinţării-în-lume. Practica are o structură acţională.

Funcţiile practicii în procesul cunoaşterii se pot deriva, în ultimă instanţă, din semnificaţia ei ontologică : practica defineşte *orizontul ontologic* al fiinţei umane şi, din acest motiv, ea reprezintă şi orizontul său cognitiv, sistemul de referinţă privilegiat în raport cu care se pot formula cu sens întrebări şi răspunsuri istoriceşte variabile.

Într-un pasaj remarcabil din *Materialism şi empiriocriticism*, Lenin scrie: „Criteriul practicii nu poate niciodată confirma sau infirma *pe deplin* vreo reprezentare a omului. Acest criteriu este şi el îndeajuns de «nedefinit» pentru a nu îngădui cunoştinţelor omului să se transforme în ceva« absolut » şi totodată îndeajuns de definit pentru a îngădui desfăşurarea unei lupte necruţătoare împotriva tuturor varietăţilor de idealism şi de agnosticism" [5]. Sînt implicate aici numeroase teze epistemologice semnificative : caracterul deschis, neîncheiat al cunoaşterii ; istoricitatea ei ; înţelegerea cunoaşterii ştiinţifice ca apropiere progresivă de adevărul obiectiv [6] ; adevărul obiectiv, ca rezultantă a unei serii determinate de adevăruri relative, istoriceşte variabile . . .

Oricît de ispititoare ar fi dezvoltarea acestor aspecte ale reflecţiei epistemologice a lui Lenin, de importanţă capitală ni se pare înţelegerea întregii dialectici a cunoaşterii, inclusiv a celei ştiinţifice, drept o structură de dezvoltare relativ autonomă, apărută, constituită, transformată, perfecţionată *în, prin şi pentru practica socială*. De unde concluzia epistemologică de interes metodologic : dialectica procesului cunoaşterii

[5] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, p. 142—143.
[6] *Ibidem*, p. 143.

științifice poate fi concepută cu sens și explicată numai în raport cu practica socială. Aceasta nu justifică, de bună seamă, interpretările sociologizante care *reduc* dialectica cunoașterii științifice la dialectica interacțiunii ei cu practica socială. În această privință există numeroase documente care atestă adversitatea teoretică a lui Lenin față de orice încercare de a deriva, în mod direct, transformările cunoașterii științifice din cele ale structurii și suprastructurii sociale. Interacțiunea dintre cunoașterea științifică și practica socială nu se desfășoară într-un imaginar spațiu abstract în care categoriile *se* pun în relație reciprocă, ci într-un spațiu real, concret, spațiul activităților umane : termenul de mediere este omul social, grupele, clasele, formațiunile, sistemele sociale.

Dependența dialecticii relativ autonome a cunoașterii științifice de dialectica practicii social istorice permite relevarea unei diferențe esențiale dintre epistemologia marxistă în concepția lui Lenin și *toate* variantele empirismului.

După cum se știe, în centrul epistemologiei empiriste se află subiectul cunoscător, *individual* (omul ca realitate biopsihologică). Cercetînd cunoașterea în genere și cea științifică în special, în perspectiva practicii sociale, epistemologia marxistă relevă caracterul societal al acestor procese. De unde ideea, cu mari consecințe sistematice, a *subiectului colectiv al cunoașterii* : societatea, ca realitate statistică, în cazul cunoașterii comune, ori un anumit subsistem specializat al acesteia, în cazul cunoașterii științifice. Acest unghi de vedere nu trebuie denaturat în sensul topirii individului în societate, ci trebuie validat în semnificația sa dialectică : în însăși structura procesului individual de cunoaștere (și acest aspect este deosebit de evident la cunoașterea științifică, socialmente normată, în mod explicit) este implicată — condiționînd-o și, totodată, realizîndu-se prin ea — comunicarea, achiziționarea, transformarea, stocarea și utilizarea socială a cunoștințelor și a metodologiei elaborării lor.

Desfășurarea revoluției tehnologice — științifice de azi confirmă pe deplin existența acestui subiect colectiv al cunoașterii științifice : colectivul de cercetare și „lumea științei".

Interacțiunea dintre cunoașterea științifică și practica socială este, bineînțeles, *bilaterală*. Apărută în și din practica socială, cunoașterea, mai ales cea științifică, e destinată practicii, *se încorporează* în ea, ca mecanism de reglare. Știința a și devenit, din ce în ce mai mult, forță productivă nemijlocită. Prin ea se realizează de fapt autoreglarea practicii sociale. Aceasta este semnificația scientizării și tehnicizării tuturor activităților sistemelor sociale actuale.

Dialectica raportului dintre cunoașterea comună și cunoașterea științifică. În *Materialism și empiriocriticism* predomină accentuarea unității și continuității dintre cunoașterea comună și cea științifică. Aceasta are o justificare relativă, întrucît cunoașterea științifică se constituie din cunoașterea comună supusă la o critică și la instanțe de verificare determinate. Cu toate acestea, chiar în această lucrare se conturează sesizarea, în cadrul acestei unități, a contradicției dintre cunoașterea științifică și cea comună. După opinia noastră, această idee poate fi regăsită, într-o formulare în care problema e numai implicată, în considerațiile lui Lenin

despre ambiguitatea termenului „experienţă" [7]. E adevărat că, în legătură cu această analiză, pe Lenin îl preocupă identificarea *rădăcinii* idealismului subiectiv; dar nu trebuie uitat că idealismul subiectiv se sprijină pe experienţa comună, şi influenţa lui asupra cunoaşterii ştiinţifice se datoreşte pseudoevidenţei sale. În investigaţia amintită, Lenin arată că ambiguitatea termenului „experienţă" stă în faptul că el desemnează şi „pe cel ce trăieşte experienţa", şi „conţinutul experienţei". Subiectivitatea — şi, cum spune Hegel, dogmatismul — bunului-simţ constă în identificarea celor două accepţii. Această falsă identificare reapare şi pe planul cunoaşterii ştiinţifice sub forma unei raportări necritice faţă de procesul cunoaşterii: experimentatorul sesizează obiectul cunoaşterii sale în cadrul şi prin experienţa *sa*; obiectul e *trăit* de el ca parte sau produs al experienţei sale; cunoştinţele îi apar, de aceea, drept date referitoare la experienţa sa, dincolo de care nu poate trece. Depăşirea acestei *iluzii empiriste* nici nu e cu putinţă *în cadrul* experimentului nediferenţiat de experienţa individuală sau experienţa în genere. Realitatea cunoştinţelor dobîndite în şi prin experiment la un obiect independent, sub raport cognitiv, de actul, procesul cunoaşterii presupune un demers critic: stabilirea unui grup de invarianţi în seria istorică şi în mulţimea actuală a datelor experimentale. Abia la nivelul acestui grup de invarianţi faţă de experienţe individuale şi faţă de seria istorică a acestora se reconstituie obiectul în obiectivitatea lui, ca model uman, cu semnificaţie obiectivă, despre o anumită realitate. Abia în această perspectivă devine posibilă separarea conţinutului experienţei de trăirea ei de către experimentator . . .

Putem identifica, aşadar, elemente ale contradicţiei dintre cunoaşterea comună şi cea ştiinţifică şi în scrierile lui Lenin. Ele sînt prezente şi în *Caiete filozofice*.

Totuşi această problemă centrală pentru o epistemologie actuală abia e schiţată. Elaborarea dialecticii specifice a raportului dintre cunoaşterea ştiinţifică şi cea comună a rămas o temă de cercetare, conturată numai, ca atare.

În schimb, se pot releva elemente viguros subliniate ale analizei structurilor dialectice *comune* celor două specii de cunoaştere: subiectiv-obiectiv, relativ-absolut etc., aspecte tratate de obicei în studiile de epistemologie.

Dialectica autodinamismului relativ autonom al cunoaşterii ştiinţifice. Constituindu-se într-o activitate specializată, efectuată de un subsistem deosebit al sistemului social, reprezentînd, prin urmare, un sistem-parţial al sistemului-global societate (o funcţie a acestuia), cunoaşterea ştiinţifică este — *în această privinţă* de acord cu L. Althusser — *o practică de producere de cunoştinţe*.

Cum am menţionat şi mai înainte, ar fi greşit să căutăm la Lenin cercetări epistemologice specializate şi sistematice. Atenţia lui s-a oprit asupra aspectelor epistemologice, avînd o relevanţă deosebită, după părerea lui, pentru lupta ideologică *generală*. De aceea, într-o serie de chestiuni fundamentale ale epistemologiei vom găsi simple indicaţii, ce urmează a fi luate în considerare într-o valorificare istorică-critică: raportul teoretic-expe-

[7] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, p. 65—66.

rimental în știință și alte structuri dialectice ale cunoașterii științifice sînt abia atinse.

În schimb, *dialectica procesului de conceptualizare în știință* se bucură de o cercetare adîncită în toate scrierile sale cu tematică epistemologică. În legătură cu fenomenul denumit „criza fizicii", problema experimental-teoretic — deși nu este examinată la nivel categorial — reapare sub forma raportului dintre aparatul conceptual gata constituit al științelor și noile descoperiri.

De bună seamă trebuie subliniat în mod deosebit că în concepția lui Lenin noile date — experimentale, întrucît este vorba despre cunoașterea științifică — reprezintă factorul determinant al tensiunii dialectice interne procesului de conceptualizare în știință. Contradicția dintre semnificația *constituită* a conceptelor în discursul științific, pe de o parte, și informația *adusă* de cercetare determină necesitatea *permanentă* a reelaborării aparatului conceptual. Procesul fusese surprins de Lenin *sur le vif*, examinînd transformările declanșate de începuturile actualei revoluții științifice. El a observat și analizat pe larg un aspect specific al conceptualizării în știința contemporană, semnalat, în treacăt, și de către Engels în *Dialectica naturii*, inedită la vremea cînd scria Lenin. Anume în știința ajunsă în etapa construcției teoretice explicative, procesul de formare a conceptelor are loc nu printr-o simplă și nemijlocită abstractizare și generalizare a datelor experimentale ori empirice, ci printr-un foarte complicat context de mijlociri, în cadrul cărora rolul diriguitor revine categoriilor — numite ale filozofiei. Prin intermediul categoriilor se organizează și se prelucrează datele experimentale [8], astfel încît acestea comandă (în sensul cibernetic de reglare) desfășurarea conceptualizării în știință. Matricea categorială *operatorie* într-o anumită perioadă aduce o dată cu aparatul logic al conceptualizării, și o încărcătură filozofică, interpretarea categoriilor și a relațiilor dintre ele, creînd astfel, chiar în miezul ideației științifice de specialitate, o *deschidere spre filozofie*. Analiza crizei conceptuale și terminologice a fizicii din acea vreme i-a permis lui Lenin să pună în evidență dependența conceptualizării științifice de o interpretare latentă sau manifestă de ordin filozofic. Nu trebuie să relevăm în mod deosebit că acest punct de vedere este admis astăzi aproape în mod unanim în epistemologie, pînă și în logică, respectiv metodologia cunoașterii științifice. Cu referire directă la Engels, chiar un Philipp Frank îi dă acestui principiu întregul său asentiment.

Semnificația actuală a cercetării consemnate în *Materialism și empiriocriticism* nu constă în pretinsa valabilitate eternă a unor formulări, mai cu seamă că lucrarea, cum am văzut, reflectă un moment ulterior depășit în evoluția ideologică a lui Lenin, cît mai ales în această perspectivă metodologică și epistemologică asupra procesului de conceptualizare în științele speciale. Dialectica cunoașterii în științele speciale și în filozofie ne instalează în problematica de cea mai mare actualitate a epistemologiei contemporane.

Firește, rămîne deschisă marea problemă a precizării conținutului dialecticii în genere și al dialecticii procesului de cunoaștere în particular, domeniu în care Lenin era în mod cert la antipodul soluțiilor simpliste

[8] În înțelesul atribuit funcțiilor sistemului de categorii în lucrarea noastră *Probleme de logică dialectică în filozofia lui G. W. F. Hegel*, vol. II, București, Edit. Academiei, 1964, p. 253 și urm., în special 320—322.

pentru care dialectica — înţeleasă ca teorie a dezvoltării (cum scria el în articolul de enciclopedie despre *Karl Marx*, în 1914-1915) şi, totodată, ca metodologie a cunoaşterii şi stăpînirii dezvoltării — se reduce la cele trei structuri fundamentale.

Vom semnala, în sfîrşit, în limitele unei expuneri succinte, cum este cea de faţă, contribuţia cu totul remarcabilă a lui Lenin la *studiul dialecticii procesului de cunoaştere în ştiinţele sociale.* Esenţiale mi se par, în această direcţie, analizele leniniste privitoare la *specificul* acestei dialectici. În speţă, relevarea faptului de o remarcabilă actualitate că domeniul social se caracterizează printr-un ritm de dezvoltare de o crescîndă accelerare, realitatea socială devine tot mai complexă şi mai complicată, astfel încît, în sfera ştiinţelor sociale, orice tendinţă de osificare şi rigidificare are consecinţe mai grave decît în oricare altă ştiinţă. Fără a forţa lucrurile cîtuşi de puţin, s-ar putea afirma că în concepţia lui Lenin în ştiinţele sociale critica ideologică, epistemologică şi metodologică — incluzînd, bineînţeles, şi analiza structurii logice a formaţiilor cognitive — reprezintă o necesitate mult mai acută şi *mai direct* legată de cercetare decît în alte domenii ale investigaţiei ştiinţifice. Aceasta, pe de o parte, datorită dialecticii specifice a realităţii sociale, semnalată mai sus, iar pe de altă parte din cauza faptului că, spre deosebire de ştiinţele speciale ale altor domenii, în ştiinţele sociale, cercetătorul este inclus adesea în obiectul cercetării sale, în realitatea socială studiată, şi rezultatele investigaţiilor se află în relaţii mai nemijlocite cu motivarea acţiunilor umane şi a proiectelor de dezvoltare socială. În această perspectivă a tratat Lenin şi *dialectica obiectivităţii şi subiectivităţii sociale* (de clasă, partinice) în ştiinţele sociale, constatînd *predominarea* transformării obiectivităţii în subiectivitate la cercetătorii ce se identifică, în diferite grade, cu proiectele de dezvoltare ale unor clase angajate în menţinerea unor structuri perimate, opresive (aspect manifest, mai cu seamă, la nivelul superior al investigaţiei — nivelul elaborării teoretice) şi predominarea transformării subiectivităţii în obiectivitate la cercetătorii ce se situează, în diferite grade de conştientizare, pe poziţia revoluţionară a noului . . . [9].

La o sută de ani de la naşterea lui Lenin, atît de prematur dispărut spre regretul întregii omeniri progresiste, viabilitatea ideilor lui este incontestabilă. Aceasta reprezintă o confirmare strălucită a poziţiei sale faţă de marxism : numai o atitudine critică, de riguroasă verificare ştiinţifică şi de permanentă confruntare cu realitatea socială, în toată complexitatea sa materială şi spirituală, permite, cu precizarea a ceea ce e viu şi a ceea ce a fost depăşit de istorie, *dezvoltarea creatoare* a unei teorii.

Mesajul de mare actualitate al operei lui Lenin, pe care am examinat-o în raport cu o problemă cu o arie relativ restrînsă, ar putea fi rezumat în puţine cuvinte : marxismul ori se dezvoltă creator, înnoindu-se şi perfecţionîndu-se după legile dialecticii procesului de cunoaştere,ori încetează de a mai fi el însuşi. Lenin a optat pentru *dezvoltarea creatoare, critică şi revoluţionară.* De aceea opera lui se cere studiată, nu rumegată, bătînd pasul pe loc, ci dusă *mai departe* de limitele ce i le-a impus istoria.

---

[9] A se vedea interpretarea semiotică mai detaliată a acestei probleme în articolul citat din „Lupta de clasă".

FIZICA CUANTICĂ ȘI UNELE PROBLEME FILOZOFICE

DE

V. A. FOK (Leningrad)

Sînt bine cunoscute cuvintele lui F. Engels, citate de V. I. Lenin, că, o dată cu descoperirile care fac epocă chiar și în domeniul istoric-natural, materialismul trebuie să-și schimbe inevitabil forma. Fără îndoială că fizica cuantică reprezintă o asemenea descoperire epocală și ridică în fața oamenilor de știință noi probleme ale teoriei cunoașterii. Mai mult decît atît, fără un răspuns corect la problemele gnoseologice care apar aici nu este posibilă nici înțelegerea adecvată a mecanicii cuantice ca teorie fizică.

Problemele despre care vorbim se referă la problema filozofică fundamentală, aceea a raportului dintre obiectele lumii exterioare și subiectul care cunoaște. În analiza acestei probleme trebuie să ne conducem nu numai după teza generală a filozofiei materialiste că cunoștiința nu există în afară și independent de materie, ci și după teza privind caracterul convențional și relativ al tuturor limitelor în natură. V. I. Lenin spunea direct că „deosebirea dintre materie și spirit *e relativă, nu excesiv de mare*" [1].

ÎNSEMNĂTATEA GNOSEOLOGICĂ A DEOSEBIRII MODURILOR DE DESCRIERE A OBIECTELOR FIZICE

Noțiunile de teorie a cunoașterii se împart de obicei în două categorii : pe de o parte subiectul cu conștiința, gîndirea, senzațiile și percepțiile sale, pe de altă parte obiectele lumii exterioare studiate de el (de subiect). Fizica clasică nu a văzut deosebirile principiale dintre diferitele moduri de descriere a diferitelor obiecte ale lumii exterioare ; de aceea, sub aspect gnoseologic, toate obiectele materiale erau incluse într-o singură categorie. În fizica cuantică (avem în vedere fizica microcosmosului) a fost pus în evidență marele rol principial al instrumentului de măsură ca mediator între obiectele lumii exterioare și conștiința omului. Totodată

[1] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, cap. IV, §8, în *Opere complete*, București, Edit. politică, 1963, vol. 18, p. 253.

Rev. filoz., **17**, *3–4*, p. 353–365, București, 1970.

s-a constatat că structura şi funcţiunea instrumentelor de măsură trebuie descrise altfel decît însuşirile şi comportarea microobiectelor pentru a căror studiere slujesc ele. Această deosebire este atît de mare, încît, sub aspectul teoriei cunoaşterii, microobiectele şi instrumentele de măsurat trebuie încadrate în categorii diferite.

Pe de altă parte, instrumentele de măsurat se aseamănă foarte mult cu organele de simţ ale omului. De pildă, ochiul slujeşte de multe ori ca un instrument de măsură destul de exact, iar folosirea ochelarilor, a microscopului sau a telescopului nu schimbă principial nimic, ci îi măresc doar posibilităţile de observare şi de exactitate. Aprecierea după ochi nu se deosebeşte principial cu nimic (în afară de exactitate) de măsurarea cu ajutorul instrumentului. Discipolii academicianului S. I. Vavilov reuşeau să constate cu ochiul liber chiar şi fluctuaţiile cuantice ale luminii. Lucrurile stau cam la fel şi în privinţa determinării greutăţii corpului cu ajutorul unui efort muscular sau cu ajutorul cîntarului. Aceste consideraţii ne duc la următoarea concluzie : dacă în studierea actului cunoaşterii este necesară (aşa cum se arată în fizica cuantică) raportarea într-o categorie specială a mijloacelor de observaţie, în această categorie intră atît instrumentele de măsurat propriu-zise, cît şi organele de simţ ale omului. În conformitate cu aceasta, indicaţiile instrumentelor şi senzaţiile omului intră de asemenea în aceeaşi categorie.

Astfel ajungem la concluzia că, păstrînd linia principală de demarcaţie promovată în filozofia materialistă între raţiune şi conştiinţă (cu alte cuvinte spirit), pe de o parte, şi materie (în sensul cel mai larg), pe de altă parte, trebuie să diferenţiem sub aspect gnoseologic şi unele categorii ale obiectelor materiale.

Toate aceste deosebiri sînt legate de deosebirea modurilor de descriere a categoriilor corespunzătoare. Astfel, raţiunea şi conştiinţa omului sînt descrise în mod subiectiv. Fără îndoială, gîndirea este produsul creierului ; dar ea se deosebeşte tot atît de radical de creier după cum ideea expusă pe hîrtie se deosebeşte de hîrtia şi cerneala cu ajutorul cărora a fost scrisă. Faptul că omul gîndeşte cu ajutorul creierului, care poate fi (şi este) obiectul de studiu al biologiei şi fiziologiei, nu înlătură existenţa raţiunii şi a conştiinţei omului ca o categorie subiectivă deosebită, descrisă „dinăuntru". Acest lucru a fost recunoscut întotdeauna de filozofia materialistă şi rămîne în vigoare şi după efectuarea diferenţelor gnoseologice dintre tipurile sau categoriile obiectelor materiale. Elementul nou pe care-l aduce aici efectuarea unor asemenea diferenţieri constă numai în degajarea din noţiunea de „subiectiv" a percepţiilor organelor de simţ ale omului şi în apropierea acestor percepţii şi senzaţii de indicaţiile instrumentelor".

Schimbările aduse de fizica cuantică în modul de descriere a unor categorii ale obiectelor lumii exterioare (care poartă de obicei denumirea de microobiecte) au o mare însemnătate. În fizica precuantică, trăsătura comună a modurilor de descriere aplicate la cele mai diferite obiecte ale lumii exterioare era presupunerea tacită privind caracterul neesenţial al mijloacelor de observaţie. Se presupunea că pentru orice obiect există întodeauna un mod „precaut" de observare a acestuia, care nu influenţează cîtuşi de puţin comportarea sa. În condiţiile acestei presupuneri se putea vorbi despre comportarea obiectului însuşi şi, în genere, nu se punea pro-

blema mijloacelor de observaţie ca condiţii ale cunoaşterii. În conformitate cu aceasta, în fizica precuantică, ambele categoriii — mijloacele de observaţie şi obiectele observate — erau unite într-o singură categorie, care corespundea aproximativ noţiunii de lume exterioară. Orice obiect al lumii din afară era descris pe baza abstracţiilor împrumutate din fizica clasică (şi aplicate în fond numai obiectelor macroscopice). Ulterior vom analiza aceste abstracţii mai amănunţit.

Explicarea bazelor principiale ale fizicii cuantice a arătat că modul de descriere a mijloacelor de observaţie, pe de o parte, şi a microobiectelor, pe de altă parte, sînt fundamental deosebite. Mijloacele de observaţie pot (şi trebuie) să fie descrise pe baza abstracţiilor clasice, ţinîndu-se seama numai de limitele cantitative care decurg din mecanica cuantică. Microobiectele însă (moleculele, atomii, electronii, fotonii, particulele elementare de orice gen şi cvasiparticulele) cer pentru descrierea lor noi principii şi noi noţiuni, care se deosebesc esenţial de cele vechi şi deci nu pot fi exprimate în limbajul fizicii clasice. Pentru exprimarea lor a fost necesară crearea unui limbaj special (atît matematic, cît şi verbal), limbajul fizicii cuantice.

O dată cu pătrunderea în noile domenii ale proceselor cuantice şi cu elaborarea teoriilor fizice corespunzătoare, acest limbaj se perfecţionează neîntrerupt. Un domeniu cu totul nou îl reprezintă fizica energiilor înalte, care studiază interacţiunile şi transformările particulelor elementare. Dar noţiunile fizice în acest domeniu nu au căpătat încă o formulare matematică destul de precisă şi cu greu pot fi supuse unei analize filozofice. De aceea ne vom referi la ele numai în treacăt la sfîrşitul acestui text. În principal, articolul va fi consacrat analizei noţiunilor care apar în fizica micilor energii, cu baza ei teoretică: mecanica cuantică nerelativistă. Chiar şi acest domeniu limitat, în comparaţie cu fizica clasică, conţine, atît de multe lucruri noi în însuşi modul de a pune problemele descrierii fenomenelor fizice, încît fără rezolvarea anumitor probleme gnoseologice nu putem întreprinde nimic.

TRĂSĂTURILE FUNDAMENTALE ALE MODULUI CLASIC DE DESCRIERE A FENOMENELOR

Am vorbit cu alt prilej despre idealizările şi abstracţiile legate de modul clasic de descriere a proceselor fizice [2]. Vom repeta aici ceea ce este mai esenţial.

Trăsătura fundamentală a modului clasic de descriere a fenomenelor constă în admiterea independenţei totale a proceselor fizice de condiţiile de observaţie. S-a presupus că un fenomen poate fi „urmărit" fără a interveni în el şi fără al influenţa. Este adevărat că, dacă „urmărim" procesul fizic din diferite puncte de vedere (şi în mod corespunzător îl descriem în diferite sisteme de referinţă), aspectul lui va fi deosebit. Astfel căderea liberă a unui corp poate fi înfăţişată într-un sistem de referinţă sub forma unei linii drepte, iar în altul ca producîndu-se sub forma unei parabole.

[2] Vezi, de exemplu, V. A. Fok, *Fizica cuantică şi structura materiei*, în *Structura şi formele materiei*, Moscova, 1967 şi, de asemenea, articolul nostru *La physique quantique et les idéalisations classiques* în „Dialectica", 1965, vol. 19, N 314, p. 223.

Dar dependența formei fenomenului de mișcarea sistemului de referință a fost luată întotdeauna în considerație. Luarea în considerație a acestei dependențe se realizează pe calea trecerii simple de la coordonatele unui sistem la coordonatele altui sistem. Schimbarea formei fenomenului care permite o asemenea considerare nu introduce, evident, în mersul fenomenului însuși nimic nou și de aceea putem vorbi ca și mai înainte despre independența fenomenului însuși față de modul de observare.

Mecanica cuantică a arătat însă că în cazul microproceselor lucrurile nu se mai petrec astfel; de astă dată însăși posibilitatea observării presupune existența anumitor condiții fizice care pot fi legate de esența fenomenelor. Fixarea acestor condiții nu se reduce la indicarea sistemului de referință aplicat, ci solicită o caracterizare mai detaliată a acestora.

Nesocotirea acestui fapt reprezintă o abstracție care poate fi numită *absolutizare* a procesului fizic. Dacă ea ar fi adoptată, ar deveni posibilă analiza proceselor fizice ca producîndu-se prin ele însele, independent de faptul dacă există sau nu posibilitatea principială a observării lor (adică dacă sînt îndeplinite condițiile fizice necesare constatării lor).

Folosirea acestor abstracții este pe deplin admisibilă în condițiile studierii fenomenelor la scară mare (macroscopice), față de care acțiunea legată de măsurare nu joacă practic nici un rol. Absolutizarea unor asemenea fenomene și procese este atît de firească, încît înainte de apariția mecanicii cuantice ea nu a fost niciodată combătută. S-a considerat ca de la sine înțeles că orice proces fizic se produce „prin el însuși". Acest lucru a simplificat foarte mult descrierea proceselor fizice, întrucît nu mai exista necesitatea de a caracteriza în mod deosebit condițiile observației.

Întreaga fizică clasică este fundamentată pe absolutizarea noțiunii de proces fizic. Această abstracție este una dintre trăsăturile ei caracteristice.

O abstracție mai tîrzie este posibilitatea admisă în fizica clasică de a preciza în mod nelimitat observația. Prin „precizare" înțelegem nu numai o măsurare mai exactă a mărimii respective, ci în același timp măsurarea, în afară de mărimea dată, și a unei alte mărimi, care se referă la obiectul sau la fenomenul observat; o asemenea precizare poate fi numită *detalierea* măsurării. Chiar în cazurile în care măsurarea diferitelor mărimi cere condiții inegale de observație, fizica clasică recunoaște ca fiind posibilă combinarea datelor obținute în condiții inegale într-un singur tot care descrie procesul fizic studiat. Admiterea posibilității cuprinderii simultane a diferitelor laturi ale comportării obiectului și a diferitelor laturi ale procesului fizic respectiv este legată din punct de vedere logic de admiterea independenței procesului fizic față de condițiile observației, adică de *absolutizarea* sa.

Reprezentările fizicii clasice duc la înțelegerea stării de mișcare a sistemului fizic (cu anumite grade de libertate) ca ceva nu numai absolut, ci și exhaustiv: după ce a fost obținută detalierea totală a observațiilor (lucru posibil), nici un fel de observații ulterioare nu mai pot adăuga nimic nou.

Procesul fizic era privit în fizica clasică ca o succesiune desfășurată în timp a stărilor sistemului. Întrucît noțiunii de stare a sistemului, cu gradele respective de libertate, i se atribuie o însemnătate absolută (în sensul independenței de condițiile observației) și totodată exhaustivă (în sensul completitudinii depline), era firesc să se creadă că succesiunea

stărilor în timp se produce după o lege univoc determinată. Aceasta duce la noţiunea de determinism mecanic laplaceean. Nu numai mecanica clasică, dar şi electrodinamica era de acord cu această noţiune, întrucît aceste teorii permit determinarea stării sistemului corespunzător (mecanic sau electrodinamic) în orice moment dacă este cunoscută starea lui iniţială. Nici teoria relativităţii (avem în vedere teoria lui Einstein din 1905) nu a contrazis-o, deşi a introdus multe noţiuni noi. Poziţiile determinismului univoc au fost oarecum zdruncinate de termodinamica clasică, a cărei fundamentare teoretică pe baza fizicii statistice nu era posibilă fără introducerea noţiunii de probabilitate. Dar inaplicabilitatea reprezentărilor despre determinismul univoc şi a reprezentărilor despre caracterul absolut al proceselor fizice şi despre posibilitatea detalierii lor nelimitate s-a dezvăluit în modul cel mai evident în mecanica cuantică, ale cărei idei fundamentale le vom analiza în continuare.

LIMITAREA MODULUI CLASIC DE DESCRIERE A FENOMENELOR ŞI DOMENIUL DE APLICARE A ACESTUIA

Unele fapte fundamentale, cum este natura dublă corpusculară-ondulatorie a luminii şi a particulelor materiei, demonstrează în mod convingător că modul clasic de descriere a fenomenelor nu poate fi aplicat microobiectelor. Totodată, nu putem renunţa definitiv la acest mod, deoarece pentru descrierea obiectivă a fenomenelor trebuie să ne sprijinim, direct sau indirect, pe ceva care nu cere nici o condiţie în ceea ce priveşte modul de observare, iar acesta este tocmai modul „absolut" folosit în fizica clasică.

Pentru a aplica în mod raţional modul clasic absolut al descrierii, trebuie în primul rînd să-i stabilim limitele. Vom repeta aici raţionamentele binecunoscute care duc la inegalităţile lui Heisenberg şi care caracterizează aceste limite.

Să analizăm fenomenele cele mai simple : mişcarea punctului material de masă m. Conform mecanicii clasice, starea de mişcare a unui punct material este determinată pentru fiecare moment de valorile coordonatelor sale x, y, z şi de p_x, p_y, p_z, care reprezintă cantitatea de mişcare (impulsul). Totuşi, ar fi greşit să privim semnificaţiile comune ale ambelor valori fără să ţinem seama de posibilităţile reale ale măsurării lor ; acestea din urmă sînt însă limitate de efectele cuantice. Aceste efecte cuantice se manifestă, de pildă, în interacţiunea particulelor cu lumina, respectiv cu fotonii. Aici este esenţial faptul că fotonul, caracterizat prin mărimi ondulatorii, este în acelaşi timp purtătorul unei anumite energii şi cantităţi de mişcare, adică purtătorul însuşirilor unei „particule de lumină". Caracteristicile ondulatorii sînt date de : frecvenţa ν (sau frecvenţa unghiulară $\omega = 2\pi\nu$), lungimea de undă $\lambda = \frac{c}{\nu}$ şi vectorul de undă k, care dă direcţia propagării, valoarea absolută a acesteia fiind egală cu $k = \frac{2\pi}{\lambda} = \frac{2\pi\nu}{c} = \frac{\omega}{c}$, unde ω este frecvenţa unghiulară. Dacă însemnăm constanta lui Planck h împărţită la 2π prin h' (aşa încît

h este $= 2\pi h'$), atunci energia fotonului E și cantitatea sa de mișcare p pot fi legate de parametrii ondulatorii prin următoarele corelații:

$$\mathrm{E} = h'\omega\,;\ \mathrm{p} = h'\,\mathrm{k}, \tag{1}$$

unde constanta h' este

$$h' = 1{,}05.10^{-27}\ \text{erg. s.} \tag{2}$$

Corelațiile (1) leagă însușirile ondulatorii și corpusculare ale fotonului; membrii drepți conțin valorile ω și respectiv k, determinate de fenomenele de interferență, iar membrii stîngi — E și p — caracterizează fotonul ca particulă.

Astfel relația (1) reflectă dualismul corpuscular-ondulatoriu al fotonului ca particulă de lumină. Acest dualism corpuscular-ondulatoriu reprezintă însușirea generală nu numai a fotonilor, ci și a tuturor particulelor în ansamblu. După cum a arătat Heisenberg, localizarea particulei într-un domeniu oricît de mic al spațiului cere condiții fizice nefavorabile măsurării cantității sale de mișcare (adică pentru localizarea particulei în spațiul impulsurilor) și invers. Acest rezultat este de la sine înțeles, deoarece lungimea mică de undă a luminii, favorabilă localizării particulei în spațiul coordonatelor, înseamnă folosirea fotonilor încărcați cu o mare energie și capabili să comunice particulei un puternic impuls, încălcînd prin aceasta localizarea ei în spațiul impulsurilor. Folosirea fotonilor de energie mică înseamnă folosirea luminii cu o mare lungime de undă, ceea ce duce la lărgirea tuturor benzilor de difracție și la micșorarea preciziei localizării particulei în spațiul obișnuit (al coordonatelor).

Cantitativ, rezultatul lui Heisenberg poate fi exprimat sub forma inegalităților

$$\Delta x \Delta p_x \geqslant h'\,;\ \Delta_y \Delta p_y \geqslant h'\,;\Delta_z\,\Delta p_z \geqslant h', \tag{3}$$

unde valorile Δ_x, Δ_y, Δ_z caracterizează mărimea domeniului de localizare în spațiu a coordonatelor x, y, z, iar valorile Δpx, Δpy, Δpz mărimea domeniului de localizare în spațiul impulsurilor p_x, p_y, p_z. Aceste inegalități sînt numite „inegalitățile lui Heisenberg". Ele arată că particula prin natura sa nu admite localizarea simultană în spațiul coordonatelor și al impulsurilor.

Inegalităților lui Heisenberg (3) le putem alătura relația

$$\Delta t \Delta(E' - E) \geqslant h', \tag{4}$$

care leagă nedeterminarea în variația energiei particulelor cu nedeterminarea în momentul în care s-a produs această variație. În conformitate cu relația (4), procesul de transfer al energiei nu poate fi localizat în mod exact în timp. Relația (4) poate fi numită relația lui Heisenberg-Bohr. Relațiile lui Heisenberg și Bohr (3) și (4) caracterizează domeniul de aplicare a modului clasic („absolut") de descriere a fenomenelor. Datorită micimii constantei lui Planck, acest mod este, fără îndoială, aplicabil corpurilor macroscopice. Dar însemnătatea sa nu se limitează la aceasta. El joacă un rol important și în descrierea proceselor cuantice, întrucît se aplică la aparatele ale căror indicații permit studierea obiectelor atomice. Condițiile experienței (ca și obiectele atomice) sînt descrise întotdeauna într-un mod clasic, „absolut".

Întorcîndu-ne la cele spuse în paragraful al doilea, putem preciza acum noţiunea de *mijloace de observaţie* ca mediatori între conştiinţa omenească şi obiectele atomice studiate, indicînd modul de descriere a acestora. *Mijloacele de observaţie trebuie să fie descrise pe baza abstracţiilor clasice, ţinînd seama de relaţiile lui Heisenberg şi Bohr.*

RELATIVITATEA MIJLOACELOR DE OBSERVAŢIE CA BAZĂ A MODULUI CUANTIC DE DESCRIERE A FENOMENELOR

Noul mod de descriere a fenomenelor trebuie să ţină seama de posibilităţile reale ale măsurătorilor, legate de microobiect. Nu trebuie să atribuim obiectelor însuşiri (şi stări ale mişcării) a căror constatare să fie principial imposibilă. De aceea trebuie să acordăm o deosebită atenţie condiţiilor necesare unei asemenea constatări. Trebuie să ţinem seama de mecanismul şi de acţiunea aparatelor care creează condiţiile fizice în care se găseşte obiectul. După cum am arătat mai sus, aparatele şi condiţiile exterioare trebuie să fie descrise în mod clasic prin indicarea valorii parametrilor care le caracterizează. Se înţelege că aceşti parametri pot fi daţi numai cu precizia admisă de inegalităţile lui Heisenberg; altfel depăşim limitele posibilităţilor reale ale aparatelor.

Microobiectul se manifestă în interacţiunea cu aparatul. De pildă, traiectoria parcursă de particulă devine vizibilă numai ca rezultat al procesului ireversibil de lavină în camera Wilson sau în stratul de emulsie al plăcii fotografice (totodată particula îşi cheltuieşte energia pentru ionizarea aerului sau a stratului fotografic, aşa încît cantitatea ei de mişcare devine nedeterminată). Rezultatul interacţiunii dintre obiectul atomic şi aparatul descris în mod clasic este tocmai elementul experimental fundamental, a cărui sistematizare, pe baza unor anumite presupuneri despre însuşirile obiectului, constituie sarcina teoriei: din analiza acestor interacţiuni sînt deduse însuşirile obiectului atomic, iar prevederile teoriei sînt formulate ca rezultate aşteptate ale interacţiunilor. Un asemenea mod de a pune problema permite introducerea mărimilor care caracterizează *obiectul* însuşi independent de aparat (sarcina, masa, spinul particulei şi alte însuşiri ale obiectului descrise de operatorii cuantici) şi, în acelaşi timp, permite abordarea lui multilaterală: obiectul poate fi caracterizat prin acea latură a lui (de pildă corpusculară sau ondulatorie) a cărei manifestare este condiţionată de mecanismul aparatului şi de condiţiile exterioare create de el.

Noul mod de a pune problema permite analiza cazului în care diferitele părţi şi diferitele însuşiri ale obiectului nu se manifestă simultan, adică atunci cînd nu este posibilă detalierea comportării obiectului. Aceasta se va întîmpla atunci cînd pentru manifestarea diferitelor însuşiri ale obiectului (de pildă capacitatea electronului de a se localiza în spaţiu şi de a participa la interferenţă) se cer condiţii externe incompatibile.

Potrivit propunerii lui Bohr, putem numi *complementare* acele însuşiri care se manifestă în forma lor pură numai în condiţii ce se exclud reciproc, iar în condiţiile care pot fi realizate se manifestă numai într-o formă incompletă, „atenuată" (de pildă localizarea incompletă în spaţiul coordonatelor şi al impulsurilor, reprezentată de inegalităţile lui Heisenberg).

Nu are sens să analizăm manifestarea simultană a însuşirilor complementare (în forma lor pură); tocmai prin aceasta se explică absenţa contradicţiei în noţiunea de „dualism corpuscular-ondulatoriu".

Punînd la baza noului mod de descriere rezultatele interacţiunii dintre obiect şi aparat, noi introducem prin aceasta importanta noţiune de *relativitate a mijloacelor de observaţie*, care generalizează noţiunea de mult cunoscută a relativităţii sistemului de referinţă. Acest mod de descriere nu înseamnă de loc că noi atribuim obiectului un grad mai mic de realitate decît aparatului sau că reducem însuşirile obiectului la însuşirile aparatului. Dimpotrivă, descrierea pe baza noţiunii de relativitate a mijloacelor de observaţie dă o caracterizare obiectivă mult mai adîncă şi mai subtilă a microobiectului decît caracterizarea posibilă pe baza idealizării în fizica clasică. O asemenea caracterizare cere şi un aparat matematic mai dezvoltat: teoria operatorilor liniari, a valorilor lor proprii şi a funcţiilor lor proprii, teoria grupurilor şi alte noţiuni matematice. Aplicarea acestui aparat la problemele fizicii cuantice a permis explicarea teoretică a unor însuşiri fundamentale ale materiei care nu puteau fi explicate pe baza reprezentărilor clasice. În plus — şi acest lucru nu este mai puţin important pentru noi — interpretarea fizică a noţiunilor matematice folosite în acest aparat duce la o serie de concluzii principiale adînci, şi îndeosebi la generalizarea noţiunii de stare a sistemului pe baza noţiunilor de probabilitate şi posibilitate potenţială.

NOŢIUNILE DE PROBABILITATE ŞI POSIBILITATE POTENŢIALĂ ÎN FIZICA CUANTICĂ

Luînd ca izvor al judecăţilor noastre despre însuşirile obiectului actul interacţiunii dintre obiect şi aparat şi punînd la baza descrierii fenomenelor relativitatea mijloacelor de observaţie, introducem în descrierea obiectului atomic, a stării şi a comportării sale un element esenţial nou: noţiunile de probabilitate şi de posibilitate potenţială. Necesitatea de a analiza noţiunea de probabilitate ca element esenţial al descrierii şi nu ca însuşire a imperfecţiunii cunoştinţelor noastre decurge din faptul că în condiţii exterioare date rezultatul interacţiunii dintre obiect şi aparat nu este, în genere, predeterminat, ci are numai o oarecare probabilitate. Seria acestor interacţiuni duce la statistica corespunzătoare unei anumite distribuţii a probabilităţilor. Această distribuţie a probabilităţilor reflectă posibilităţile potenţiale obiectiv existente în anumite condiţii.

Să analizăm o experienţă cu un sistem fizic dat care să permită anumite pronosticuri cu privire la rezultatele viitoarelor interacţiuni cu diferite feluri de aparate. O asemenea experienţă iniţială trebuie să cuprindă o anumită preparare a sistemului (de pildă prepararea unui fascicul de electroni de o anumită energie) şi crearea anumitor condiţii externe în care sistemul se va găsi după preparare (de pildă trecerea fasciculului de electroni prin cristal). Uneori este bine ca prepararea şi crearea condiţiilor externe să fie privite ca două stadii diferite ale experienţei, deşi ele pot fi privite şi ca o singură experienţă iniţială, al cărei scop este obţinerea pronosticurilor. Experienţa iniţială se referă întotdeauna la *viitor*.

Modul de preparare şi condiţiile externe în experienţa iniţială sînt descrise clasic, însă rezultatul ei, care trebuie să dea o caracterizare deplină a posibilităţilor potenţiale existente în condiţiile respective, cere pentru formularea sa mijloace cuantice noi. Pentru a ne da seama ce probleme trebuie rezolvate prin aceste mijloace, să analizăm cum se realizează posibilităţile potenţiale existente în aceste condiţii.

În primul rînd trebuie să avem în vedere că experienţa finală în care ele se realizează poate fi înfăptuită în mod diferit: mecanismele aparatului de înregistrare în această experienţă pot fi diferite (ele, de obicei, se vor exclude reciproc). Ca şi experienţa iniţială, mecanismul şi acţiunea aparatului sînt descrise în mod clasic. Variantele experienţei finale şi mecanismele corespunzătoare ale aparatului pot fi caracterizate prin tipul de mărimi (coordonatele, cantitatea de mişcare etc.) pentru măsurarea cărora sînt ele adaptate.

Astfel, în condiţiile experienţei iniţiale, există în primul rînd posibilitatea de a alege pentru experienţa finală un anumit tip de aparat. Experienţa finală se referă la *trecut* (şi nu la viitor, ca experienţa iniţială) şi poate fi numită experienţă *de control*, întrucît permite controlarea pronosticurilor date de experienţa iniţială.

Să presupunem că am ales tipul experienţei de control. Cum formulăm rezultatul ei ? Aici trebuie să ţinem minte tot timpul că este vorba de *posibilităţile potenţiale* create în experienţa iniţială şi realizate în experienţa de control. În alegerea respectivă a tipului de experienţă de control, aceste posibilităţi potenţiale sînt formulate ca distribuţie a probabilităţilor pentru mărimea respectivă (mai exact pentru valorile mărimii respective care pot fi obţinute în experienţa de control). Astfel, distribuţia probabilităţilor este supusă verificării experimentale. Este limpede că o asemenea verificare poate fi obţinută nu printr-o măsurare unică, ci numai pe calea repetării neîncetate a întregii experienţe (în condiţiile aceluiaşi mod de pregătire a obiectului şi a aceloraşi condiţii exterioare).

Satistica obţinută ca rezultat al repetării permite aprecierea distribuţiei probabilităţilor care urmează să fie cercetată.

Experienţa complexă (adică experienţa dusă pînă la capăt, care permite compararea cu teoria) constă din totalitatea experienţelor iniţiale şi de control, repetate de mai multe ori. Aici este cazul să amintim încă o dată că, în condiţiile experienţei iniţiale (în condiţii iniţiale date), experienţa finală poate fi făcută în mod diferit (în ea pot fi măsurate diferite mărimi) şi pentru fiecare tip de experienţă finală există o distribuţie proprie a probabilităţilor.

Astfel, în faţa teoriei stă sarcina de a caracteriza starea iniţială a sistemului în aşa fel, încît să putem obţine din ea distribuţia probabilităţilor pentru orice tip de experienţă finală. Prin aceasta se va obţine totodată o caracterizare deplină a probabilităţilor potenţiale care decurg din experienţa iniţială. Întrucît experienţa finală se poate referi nu la acelaşi moment în timp ca cea iniţială, ci la un moment mai tardiv, teoria trebuie să prezinte, de asemenea, dependenţa acestor probabilităţi şi posibilităţi potenţiale de timp. Stabilirea unei asemenea dependenţe va juca acelaşi rol ca şi stabilirea legilor mişcării în fizica clasică.

APARATUL MATEMATIC AL MECANICII CUANTICE ŞI GRADELE DE LIBERTATE ALE SISTEMELOR FIZICE

Descrierea fenomenelor fizice care ţine seama de relativitatea mijloacelor de observaţie şi se întemeiază pe noţiunea de posibilitate potenţială se înfăptuieşte cu ajutorul unui aparat matematic bine pus la punct.

Problema valorilor posibile ale mărimilor măsurate, care apare în primul rînd, este rezolvată pe baza teoriei operatorilor liniari: fiecărei mărimi îi este ataşat un operator liniar autoadjunct, ale cărui valori proprii dau valorile posibile acestei mărimi. Această comparare cuprinde atît valorile discrete proprii (spectrul de linii) cît şi un şir neîntrerupt de valori (spectrul continuu). Este interesant de remarcat că termenul de „spectru" a fost folosit atît în teoria operatorilor liniari, cît şi în fizică (spectrele optice), încă înainte de stabilirea unei legături între o semnificaţie şi alta a acestui cuvînt.

Noţiunea de funcţie proprie operatorului duce la noţiunea mai generală de *funcţie de undă dependentă de timp*, care descrie posibilităţile potenţiale proprii sistemului fizic dat în condiţii amintite. Funcţia de undă satisface ecuaţia diferenţială a cărei formă este legată nemijlocit de forma operatorului energiei totale a sistemului; existenţa unei asemenea legături este condiţionată de faptul că şi în mecanica cuantică există lege a conservării energiei. Ecuaţia diferenţială pentru funcţia de undă este o ecuaţie de ordinul întîi în raport cu timpul; de aceea funcţia de undă este determinată în mod univoc prin valoarea sa iniţială. Prin această funcţie de undă (şi prin funcţiile proprii ale operatorilor corespunzător mărimilor măsurate) se exprimă toate probabilităţile care se referă la sistemul respectiv. Putem arăta că aceste distribuţii de probabilităţi sînt de aşa natură, încît relaţiile lui Heisenberg rezultă din ele în mod automat.

Construcţia operatorului energiei constituie partea esenţială a teoriei sistemului fizic dat. Aici trebuie să ţinem seama în primul rînd de gradele de libertate proprii sistemului respectiv. Cel mai firesc ar fi să luăm gradele de libertate care corespund descrierii clasice a sistemului. De pildă, am putea atribui electronului aceleaşi grade de libertate pe care le are în mecanica clasică punctul material şi, în conformitate cu aceasta, am putea considera că funcţia de undă a electronului depinde în momentul respectiv de trei coordonate. Totuşi, analogia cu teoria clasică poate fi insuficientă. Însuşi termenul de „grad de libertate" trebuie înţeles într-un sens mai general decît în teoria clasică, fără a-l reduce la variabilele care depind de mişcarea în spaţiu, admiţînd introducerea în funcţia de undă a altor variabile (cuantice) care corespund naturii obiectului. Astfel, pentru electron este necesar să introducem, chiar cu aproximaţie nerelativistă, un moment propriu al cantităţii de mişcare determinat de operatori speciali, aşa-numitul spin[3]; acest grad de libertate este deosebit de esenţial pentru formularea însuşirilor sistemului electronilor, de pildă a învelişului electronic al atomului. În aproximaţia relativistă sîntem nevoiţi să mergem mult mai departe pe calea introducerii unor

[3] Termenii de „spin" (care în limba engleză înseamnă „rotire") şi de „moment propriu al cantităţii de mişcare" ne amintesc de analogiile clasice, dar ele nu trebuie înţelese *ad litteram*, în sensul unei anumite rotiri a electronului.

noi grade de libertate şi să analizăm electronul ca parte a unui sistem incomparabil mai complex, care include şi pozitronii. Fără să vrem, ne amintim aici de previziunea lui V. I. Lenin, care vorbea despre caracterul inepuizabil al electronului încă pe vremea cînd mecanica cuantică nu exista[4].

Posibilităţile introducerii unor noi grade de libertate a sistemelor fizice descoperite de fizica cuantică cu noile ei principii de descriere a fenomenelor sînt extrem de esenţiale chiar pentru înţelegerea celor mai simple şi fundamentale legi fizice. Astfel, însuşirile atomilor, exprimate de Mendeleev sub forma sistemului periodic al elementelor, au primit explicaţia lor teoretică numai după ce a fost descoperit spinul electronului şi formulat principiul lui Pauly (principiul antisimetriei funcţiei de undă în raport cu schimbarea coordonatelor şi a variabilelor de spin ale oricărei perechi de electroni). Pe însuşirile sistemului de electroni este fundamentată, de asemenea, explicarea multor însuşiri macroscopice ale corpurilor solide (cristale şi semiconductori) şi, în general, a unor însuşiri care nu pot fi explicate pe baza fizicii clasice.

Legile fizicii cuantice sînt aplicabile nu numai particulelor în sens strict (care au masă de repaus deosebită de zero), dar şi particulelor cu masă de repaus zero, de pildă fotonilor. În comparaţie cu electronii, fotonii au două însuşiri : în primul rînd, ei pot fi absorbiţi şi radiaţi, deoarece mulţimea de fotoni reprezintă un sistem de particule cu număr nedeterminat, şi în al doilea rînd, sistemul numărului de fotoni dat este descris (spre deosebire de sistemul electronilor) de o funcţie de undă simetrică. Teoria cuantică a cîmpului electromagnetic, care include teoria fotonilor, poartă denumirea de electrodinamică cuantică.

După modelul teoriei fotonilor, care leagă noţiunile de cîmp şi de particulă (sau cvasiparticulă), au fost construite teoriile altor cvasiparticule, de pildă teoria oscilaţiilor elementare ale sunetelor : teoria fononilor. Aceste teorii, ca şi teoria electronilor, şi-a găsit aplicarea în fizica corpurilor solide şi lichide. Însuşirile semiconductorilor, precum şi fenomenele de suprafluiditate şi de supraconductibilitate ale unor lichide, în genere nu pot fi înţelese decît pe baza legilor cuantice.

Încă în teoria electronului, introducerea noilor grade de libertate (în primul rînd a spinului) a jucat un rol hotărîtor. În ultimii ani, o dată cu dezvoltarea fizicii energiilor mari şi cu cercetările interacţiunilor şi transformărilor particulelor elementare relevarea noilor grade de libertate a căpătat o însemnătate deosebită. Aceste grade de libertate sînt formulate sub forma proprietăţilor de simetrie şi a însuşirilor transformării funcţiilor de undă şi a funcţiilor de cîmp. Stabilirea legăturii lor cu transformările spaţiului şi timpului, precum şi cu trecerea particulelor în antiparticule, deschide noi perspective în teoria cuantică a cîmpului. Acest domeniu al fizicii cuantice nu a fost încheiat nici pe departe ; totuşi, putem judeca încă de pe acum cît de esenţiale sînt aici noile principii ale descrierii fenomenelor, introduse pentru prima dată de mecanica cuantică.

[4] Vezi V. I. Lenin, *Materialism şi empiriocriticism*, cap. V, § 2, în *op. cit.*, p. 273.

ÎNCHEIERE

Sprijinindu-ne pe fizica cuantică, am încercat să arătăm necesitatea metodelor de descriere a fenomenelor fundamentate pe noțiunile de relativitate a mijloacelor de observație și de posibilitate potențială. Aplicarea metodelor noi (cuantice) nu exclude, ci numai completează și limitează aplicarea vechilor metode (clasice), fundamentate pe noțiunile de absolutizare și detaliere. Vechilor metode le este rezervat un domeniu propriu de aplicare.

După cum am arătat, fizica cuantică are un aparat matematic bine pus la punct. Acest aparat permite o interpretare necontradictorie numai pe baza noțiunilor de relativitate a mijloacelor de observație și de posibilitate potențială. De aceea efectuarea unei diferențieri gnoseologice între obiectele descrise prin metodele fizicii cuantice și obiectele obișnuite (macroscopice) ni se pare, fără îndoială, justificată.

Apare însă întrebarea : nu putem întîlni oare în natură alte obiecte care să ceară metode specifice de descriere? Asemenea obiecte ar putea fi, de pildă, organismele vii. Problema raportului dintre organismul viu și mediu amintește oarecum problema raportului dintre obiect și aparat : organismul se caracterizează prin propriile sale însușiri, care nu se reduc de loc la însușirile mediului, dar nu ni-l putem reprezenta ca existînd de sine stătător și independent de mediu [5]. Atunci cînd problema vieții va fi, în sfîrșit, rezolvată și vor fi găsite moduri adecvate de descriere a organismelor vii, va fi degajat, fără îndoială, un cerc de noțiuni nou și sub aspect gnoseologic. Dar acest cerc de noțiuni nu va înlătura, ci numai va completa noțiunile din fizica cuantică și clasică și va limita domeniul în care ele sînt suficiente, natura nevie. Aici ne vom aminti din nou de teza filozofică privind caracterul convențional și relativ al tuturor limitelor în natură.

Probleme de teoria cunoașterii apar de asemenea în studiul unor fenomene avînd un caracter cu totul deosebit și aflate pe o cu totul altă scară, și anume în cazul fenomenelor care se referă la domeniul cosmologiei. Călăuzitoare este aici teoria gravitației a lui Einstein. Prima problemă care apare este aceea a aplicabilității acestei teorii. Oare este admisibil ca ea să fie aplicată acolo unde duce la însușiri calitativ deosebite ale spațiului și timpului decît cele care se aflau inițial la baza ei (de pildă acolo unde ea dă valoarea zero pentru viteza luminii)? Este oare admisibil să extindem noțiunile obișnuite de spațiu și timp asupra unor domenii nelimitate de spațiu-timp, atribuindu-le însușiri care decurg în mod formal din teorie, fără a analiza posibilitățile observației?

Ni se pare greșit să extrapolăm noțiuni fizice, care se justifică în domeniul în care sînt aplicate anumite mijloace de observație, asupra unui domeniu în care aceste mijloace sînt insuficiente. Să dăm un exemplu din domeniul microcosmului, unde o noțiune spațial-temporală atît de simplă cum este orbita electronului este inaplicabilă. S-ar putea să existe anumite delimitări și pentru domeniile cosmologic enorme ale spațiului și timpului.

---

[5] Vezi V. A. Fok, *Contactele vii dintre fizicieni și filozofi contribuie la dezvoltarea științei*, în *Problemele metodologice ale științei*, Moscova, 1964, p. 234.

În general, orice teorie fizică — chiar şi teoria gravitaţiei a lui Einstein — îşi are limitele proprii de aplicare şi nu poate fi extrapolată în mod nelimitat. Mai de vreme sau mai tîrziu devine necesară introducerea unor noţiuni fizice esenţial noi, corespunzătoare însuşirilor obiectelor studiate şi mijloacelor folosite în cunoaşterea lor; atunci se relevă şi limitele de aplicare a teoriei, apărînd probleme gnoseologice noi. Ideile conducătoare în rezolvarea acestor probleme trebuie să fie şi pe viitor ideile materialismului dialectic formulate cu atîta claritate de V. I. Lenin.

VALOAREA COGNITIV-METODOLOGICĂ A CONCEPTULUI DE MATERIE

DE

ALEXANDRU FLORIAN

Pentru gîndirea ştiinţifică contemporană, lumea este materială atît prin *unitate* şi *esenţă*, cît şi prin *diversitatea* ei. Vorbim de aceea despre *unitatea* şi *diversitatea* lumii materiale.

Afirmaţia că materia este *substratul permanent şi esenţa în lucruri*, ca şi ideea că ea este *suma infinită a unor entităţi concrete*, dedublează de fapt lumea, una din laturile ei fiind în mod logic *altceva*, de o natură diferită de ceea ce s-a admis a fi materie. Asemenea teze păstrează limitele unei concepţii abstracte despre materie, iar monismul implicat aici se dovedeşte îngust, sărac şi incoerent în principii şi concluzii; metodologic, el nu depăşeşte opoziţia dintre individualul compact şi atomar şi universalul nestructurat şi idealizat. Un asemenea monism pleacă de la *primordialitatea unei lumi exterioare, materiale*, din care, prin conţinutul ei, societatea în ansamblu este exclusă, sau de la *primordialitatea spiritului*, alături de care avem de asemenea o lume deosebită prin componentele şi legile ei. În ambele cazuri se admite, prin urmare, şi o altă lume, dar în raport cu care determinantă şi primordială este lumea substratului, a esenţei — materială sau spirituală.

Paradoxul la care ajunge monismul abstract — un singur *principiu* şi *mai multe lumi principial opuse* — apare încă în filozofia antică; epoca modernă i-a oferit soluţii îndeosebi în forma dualismului cartezian, a teoriei spinoziene a substanţei, a Ideii la Hegel sau a materiei ca substrat în viziunea iluministă a materialiştilor francezi şi germani ş.a. Aceste soluţii menţin însă, în diferite variante, dualitatea, sub forma unei lumi primare şi primordiale — de natură materială sau spirituală — şi a unei lumi a diversităţii cotidiene sau a exteriorităţii profane, ce derivă sau alterează substratul primar. Monismul este de principiu şi se referă la natura a ceea ce este prim şi primordial, la antecedenţa cauzală, la ceea ce determină şi abia *prin* aceasta vizează o lume care este determinată, secundară şi, evident, şi diferită în prima. El este inconsecvent în explicarea lumii şi incoerent în construcţia logică a teoriei.

Rev. filoz., **17**, *3–4*, p. 367–376, Bucureşti, 1970.

În acest sens, monismul materialist abstract, plecînd de la identitatea conceptului de materie cu cel de natură și de la opoziția absolută și imuabilă a naturii și gîndirii, se contrazice logic tocmai în principiul monist prin admiterea ontică a unei lumi exterioare — materiale și a uneia interioare — spirituale. Și de la acest monism îngust și pînă la variate forme de dualism nu este adesea decît un pas. „Așa se întîmplă — spunea Engels — cînd „conștiința", „gîndirea" este privită în mod cu totul naturalist, ca ceva dat, de la bun început opus existenței, naturii. În acest caz trebuie să pară foarte ciudată concordanța deplină dintre conștiință și natură, dintre gîndire și existență, dintre legile gîndirii și legile naturii. Dacă apoi ne punem însă întrebarea ce sînt gîndirea și conștiința și care este originea lor, constatăm — arată Engels — că ele sînt produse ale creierului omenesc și că însuși omul este un produs al naturii care s-a dezvoltat în mediul lui înconjurător și împreună cu aceasta" și că „produsele creierului omenesc, care în ultimă instanță sînt și ele produse ale naturii, nu contrazic restul înlănțuirii în natură, ci îi corespund ei [1]".

Engels a subliniat faptul că înțelegerea îngustă, naturalistă a materiei ca și „ideea absurdă și nefirească a opoziției dintre spirit și materie", a apărut la un anumit nivel al informației și va fi înlăturată pe măsură ce oamenii *vor cunoaște legile naturii, vor stăpîni practic* fenomenele și procesele ei, *se vor amplifica acțiunile practice* și *previziunile* de perspectivă în domeniul producției. „Și cu cît aceasta va deveni mai mult o realitate, cu atît oamenii vor simți și totodată vor ști că sînt una cu natura și cu atît va deveni mai imposibilă ideea absurdă și nefirească a unei opoziții între spirit și materie, între om și natură, între suflet și trup, idee care a apărut în Europa din timpul declinului antichității clasice și și-a atins punctul culminant în creștinism" [2].

Dacă în gîndirea filozofică materialistă empiristă noțiunea de materie se referă la primordialitatea obiectelor în raport cu imaginea lor în conștiința omului, de unde proprietatea ei fundamentală este de a exista independent de observator, la Engels *lumea este unitară, și această unitate constă în materialitatea ei.* Ideea unei opoziții ontice materie-spirit este absurdă și infirmată de dialectica materialistă contemporană. Cea mai elocventă dovadă a unității materiale a lumii, dezvăluită pe baza analizei și sintezei filozofice a ansamblului informației furnizate de știință, se referă la prezența și acțiunea în toate domeniile a unor legi *fundamentale*, comune tuturor sistemelor. „Faptul că gîndirea noastră subiectivă și lumea obiectivă sînt supuse acelorași legi — remarcă Engels — și că de aceea, pînă la urmă, ele nu se pot contrazice în rezultatele lor, ci trebuie să concorde . . ." este premisa necondiționată a gîndirii noastre teoretice : „Materialismul secolului al XVIII-lea, dat fiind caracterul lui esențialmente metafizic, a cercetat această premisă numai sub aspectul conținutului ei. El s-a mărginit să demonstreze că conținutul oricărei gîndiri și cunoașteri trebuie să provină din experiența senzorială și a restabilit principiul : Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu" [3].

---

[1] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a 4-a, București, Edit. politică, 1966, p. 39.
[2] Idem, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, București, Edit. politică, 1966, p. 158.
[3] *Ibidem*, p. 242.

Evident, afirmarea opoziției natură-gîndire a fost o cucerire importantă, dar elementară și de aceea cea dintîi formulată. Ea apare însă ca o contradicție *exterioară* și *absolută*. Consecvența logică s-a realizat sub forma unui monism liniar, iar restabilirea unității a dus inevitabil la eliminarea uneia din laturile antinomiei și la acceptarea unei materii încă puțin determinată și din care se elimină gîndirea. Abia într-o etapă avansată a filozofiei, cînd s-a ajuns la *înțelegerea structurii și dinamicii elementelor acestei opoziții, s-a constituit o teorie monistă coerentă, în care unitatea naturii și spiritului apar ca dimensiuni ale aceleiași lumi*. Prima încercare de prezentare *dialectică* a unității și diversității lumii a fost făcută în epoca modernă de Hegel, care a cercetat unitatea nu numai ca raport între conținutul obiectiv și reflectare, ci, așa cum arată Engels, și „sub aspectul *formei*". Cu toate construcțiile ei arbitrare, idealiste, filozofia hegeliană a demonstrat analogia dintre procesele gîndirii și procesele din natură și din istorie, și invers, precum și valabilitatea acelorași legi pentru toate aceste procese [4].

Concepția științifică asupra lumii ca sistem unitar este însă elaborată coerent abia în dialectica materialistă, care pleacă de la ideea că unitatea lumii constă în materialitatea ei, de la premisa unității ei ontice și nu numai gnoseologice și conform căreia tot ce există reprezintă o formă concretă a materiei în mișcare. Această premisă a putut fi demonstrată prin dezvăluirea acțiunii reale și prin formularea corectă a unor legi fundamentale ale lumii *ca sistem*, ca *totalitate* ce integrează natura, societatea și gîndirea.

Prin această mare descoperire, dialectica devine știință a legilor celor mai generale ale oricărei mișcări. Legile ei sînt valabile atît „pentru mișcarea din natură și din istoria omenirii, cît și pentru mișcarea gîndirii. O astfel de lege poate fi cunoscută în două dintre aceste trei sfere sau chiar în toate trei fără ca metafizicianul tipicar să-și dea seama că este vorba de una și aceeași lege" [5]. Engels mai preciza că unitatea lumii poate fi dovedită și prin calculul diferențial, dar și prin concluziile fundamentale ale fizicii, chimiei, astronomiei moderne, întrucît ele dezvăluie nu numai stări, ci și procese, mișcarea, lumea în diversitatea ei, pun în evidență aspecte și structuri ce fac posibilă înțelegerea atributelor fundamentale ale lumii și concretețea lor.

V. I. Lenin a dezvoltat teoria dialectică a materiei în condițiile în care științele naturii, și îndeosebi fizica, au ajuns — pe baza numeroaselor descoperiri — la nevoia de a-și reanaliza și redefini conceptele și principiile de bază, cu implicații, mai ales, în formularea unor interpretări de ordin epistemologic, referitor la natura reflectării și la valoarea de adevăr a enunțurilor științifice și îndeosebi la izvorul obiectiv al cunoștințelor.

Materialismul empirist aprecia obiectul exterior ca suveran și determinant în actul reflectării. Răsturnările în teoriile fizice au schimbat imaginea despre natura și exclusivitatea rolului activ al obiectului, despre poziția contemplativă a observatorului, dar a prilejuit și construcții abuzive de negare a unui suport obiectiv al științei fizice. „Ideea fundamentală" a interpretării idealiste „a fizicii noi constă — precizează Lenin

[4] *Ibidem.*
[5] F. Engels, *op. cit.*, p. 243.

— în negarea realității obiective, care ne e dată în senzații și care e reflectată de teoriile noastre, sau în aceea că ea pune la îndoială existența acestei realități" [6]. Și cum prin realitatea obiectivă se înțelegea materia în forma substanței descrise și definite în conceptele fizicii newtoniene, schimbările în teoria fizicii au provocat în concepția metafizică a vremii concluzii sceptice sau ostile fundamentării materialiste a științei și afirmării unei lumi materiale.

Apărînd principiile de bază ale materialismului, Lenin arată că materialitatea obiectului nu poate fi negată pentru faptul că imaginea lui ideativă se schimbă. Plecînd de la principiul gnoseologic materialist al primordialității naturii în raport cu spiritul uman, Lenin critică afirmația idealistă după care singure reale sînt propriile noastre senzații, trăiri sau norme și afirmă că, „pentru orice naturalist nederutat de filozofia de catedră, ca și pentru orice materialist, senzația este într-adevăr legătura nemijlocită dintre conștiință și lumea exterioară, transformarea energiei excitației exterioare într-un fapt de conștiință" [7]. Împotriva acestui idealism subiectiv, V. I. Lenin a arătat de asemenea că din punct de vedere gnoseologic, adică al raportului obiectiv material exterior — conștiință, „materia e categoria filozofică care desemnează realitatea obiectivă, dată omului în senzațiile lui, copiată, fotografiată, oglindită de senzațiile noastre și existentă independent de ele" [8]. În această precizare, Lenin se referă la materialitatea realității obiective, contestată de idealiști, la *izvorul extern* al cunoașterii senzoriale și subliniază că negarea acestui izvor este identică cu negarea materiei, și invers, admiterea liniei filozofice promovate de naturaliști și de filozofii materialiști este exprimată de teza că materia este aceea care, acționînd asupra organelor noastre de simț, produce senzația, materia este o realitate obiectivă care ne este dată prin senzație etc.

În cadrul gnoseologic dat conceptul de materie se referă la izvorul extern al cunoașterii, la realitatea obiectivă externă, precizare pe care Lenin o face în condițiile ideologice cerute de lupta împotriva idealismului subiectiv, împotriva respingerii izvorului extern al senzației și a negării materialității fizice a lumii obiective.

Lenin nu reduce însă problematica materiei la ceea ce rezultă în limitele opoziției subiect-obiect și arată că, „desigur, nici opoziția dintre materie și conștiință n-are o semnificație absolută decît în cadrul unui domeniu foarte restrîns : în cazul de față, exclusiv în cadrul problemei gnoseologice fundamentale, aceea de a ști ce anume trebuie să fie considerat factor prim și ce anume factor secund. Dincolo de acest cadru, relativitatea acestei opoziții este neîndoielnică" [9]. Și în alte lucrări Lenin își exprimă părerea că deosebirea dintre ideal și material nu este „excesivă" (*Caiete filozofice*), că există o deosebire între subiectiv și obiectiv, dar ea își are granițele ei.

În lupta împotriva idealismului subiectiv, Lenin subliniază materialitatea izvorului extern, fără a afirma prin aceasta că materia și gîndirea ar fi, în general, două realități exterioare. Dimpotrivă, criticînd dualismul

[6] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed.a 2-a, vol. 18, București, Ed. politică, 1963, p. 318.
[7] *Ibidem*, p. 44.
[8] *Ibidem*, p. 129.
[9] *Ibidem*, p. 148.

și idealismul, care asociau din afară gîndirea existenței printr-o „inadmisibilă introiecție", „Lenin precizează că gîndirea, „conștiința este o stare internă a materiei" [10], produs al acțiunii lumii exterioare asupra facultăților umane de reflectare. *Ontic, gîndirea este parte sau stare a materiei, produs al naturii, și nu exterioară lumii materiale.* Afirmația că nu există nimic în afara materiei în mișcare nu poate excepta gîndirea fără a face concesii dualismului, idealismului obiectiv sau religiei.

★

Teoria dialectică a materiei are valoare cognitiv-metodologică deosebită tocmai prin cuprinderea în acest concept a infinității calitative și cantitative a lumii și prin depășirea viziunii naturaliste înguste a materiei, înțeleasă ca substanță exterioară cu determinații pur fizice. Lumea materială cuprinde nu numai natura — care nici ea nu trebuie definită exclusiv în termeni fizicali —, ci și *societatea umană în toată complexitatea ei.* Societatea umană este domeniu al lumii materiale, o formă calitativă, o stare a existenței materiale. *Fenomenele, procesele* sau *actele* sociale implică *componente, structuri* și *dimensiuni* ce nu permit o dedublare într-o opoziție ontică de tipul materie — conștiință.

Prin esența ei, societatea integrează și obiectivul, și subiectivul, natura și gîndirea, economicul și politicul ș.a. Oamenii sînt făuritorii propriei lor istorii — preciza Lenin — , iar această activitate este *teleologică*, este proces unitar de prefigurare ideală și de materializare, de obiectivare a spiritului, a idealurilor și de subiectivare a obiectului, de transformare a lui în obiect pentru societate. Sistemul social presupune unirea organică a unei mulțimi de elemente diferite calitativ, cum sînt : forțele și mijloacele de producție, relațiile de producție, formele de organizare și guvernare, conștiința socială — cu variatele ei forme și funcții —, interesele, scopurile, clasele și păturile sociale, presupune ritmuri și intensități specifice de dezvoltare ș.a. În *evoluția* ei, societatea se structurează și se restructurează la diferite nivele, dar în toate epocile cuprinde, ca o determinantă de esență, unitatea natură-cultură, obiect-spirit, producție nemijlocită-cultură etc.

Îndeosebi în condițiile dezvoltării socialiste, programate — cînd pentru conducerea, planificarea, și stabilirea metodelor de organizare și orientare, de optimizare a proceselor de producție și de stăpînire a unui înalt ritm de dezvoltare este necesară o informare permanentă, complexă, multilaterală și operativă —, ideea, proiectul, directivele și înfăptuirea lor ne apar ca momente ale unui proces unitar, ale activității umane creatoare. În asemenea condiții, afirmarea opoziției ontice dintre gîndirea științifică ca forță nemijlocită de producție și o realitate socială externă, posibilă independent de conștiința socială, de gîndirea științifică, politică, economică etc., este evident o idee absurdă. Modelul activității practice în socialism infirmă opoziția socială reală dintre gîndirea științifică și praxisul uman. Nu există practică modernă decît dacă implică în esența ei ideea. Teoria, ca rezultat al procesului de cunoaștere, are funcții *cognitive, explicative* și *comunicative*, dar, odată construită, *ea devine element al activității practice, ceea ce îi conferă funcții normativ-orientative și creativ-*

[10] *Ibidem*, p. 82.

practice, constituind o forță nemijlocită de producție. Sub acest aspect, teoria intră într-un proces complex de obiectivare a ei.

La rîndul lor, și elementele componente ale acțiunii practice — agentul, obiectul, mijloacele, scopul, informarea, relațiile, rezultatul, activitatea nemijlocită, interpretarea ș. a. — conțin în unitate de esență teoria și activitatea nemijlocită, și de aceea nici practica în ansamblu, nici elementele ei nu sînt posibile în afara teoriei. Și în *desfășurarea* practicii întîlnim, chiar în primul moment, cel al pregătirii activității, întregul proces complex de stabilire și definire a scopului și a programului activității practice, a strategiei, a modalităților și mijloacelor de înfăptuire. În decizia de a acționa și în executarea sau aplicarea programului, în interpretarea rezultatelor, ca și în alte momente, avem un proces continuu de informare și obiectivare a teoriei. Rezultatul activității practice se prezintă sub forma unei unități organice a obiectului modificat și a inteligenței materializate. În această unitate, practica devine în continuare obiect al cunoașterii și teoriei. Praxisul este, prin urmare, unitatea ca *proces* și ca *realizare* a civilizației și culturii, a naturii și spiritului și pentru explicarea lui sînt necesare eforturile reunite ale epistemologiei și ontologiei, ale psihologiei și științelor economice, ale eticii și axiologiei, ale științelor tehnice și ale științelor politice, ale biologiei și esteticii ș.a. Concluziile acestor eforturi ne vorbesc despre integrarea specifică în sistemul acțiunii practice a naturii și culturii, și nu despre opoziția lor absolută și ireconciliabilă.

★

Unitatea lumii presupune și diversitatea ei. Una dintre problemele controversate ale acestei diversități se referă la relația gnoseologică dintre *obiect* și *imaginea* lui în gîndire, *relație interioară lumii materiale.* În acest raport, lumea ne apare ca obiect și subiect cunoscător, ca reflectat și reflectant, în care primordial este obiectul. Lenin aprecia, referindu-se la datele științelor fizice, că „materialismul și idealismul se deosebesc prin felul cum rezolvă problema *izvorului* cunoașterii noastre, a raportului dintre cunoaștere (și «psihic» în general) și lumea *fizică*" [11].

În dialectica materialistă, *obiectul* cunoașterii și transformării este lumea în diversitatea ei, și el include nu numai realitatea, senzorialul conceput sub forma obiectului sau a contemplării ei, ci, așa cum remarca Marx, și „*activitatea omenească senzorială, ca practică*". Obiecte ale cunoașterii devin atît sistemele naturale, cît și cele artificiale și cognitiv-creative, metodologice și praxiologice, procesele reflectării și gîndirii. Ansamblul conștiinței, al legilor formării, dezvoltării și a funcțiilor ei devine obiect de studiu și de cercetare pentru diferite discipline. În toate cazurile însă, obiectul este primordial și determinant în raport cu procesul respectiv de cunoaștere. Iată de ce, în opoziție cu idealismul, pentru care obiectul este o creație a ideii sau un complex de senzații, Lenin afirma primordialitatea obiectului în raport cu imaginea lui, ca axiomă a materialismului. În această perspectivă, Lenin critica diferitele interpretări agnostice și subiective ale noilor descoperiri din fizica de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea.

[11] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 270.

Lenin a precizat şi limitele gîndirii contemplative şi a subliniat caracterul activ al cunoaşterii şi al practicii în transformarea lumii, în confirmarea şi dezvoltarea ansamblului gîndirii ştiinţifice.

Aprecierile lui Lenin cu privire la primordialitatea obiectului şi la caracterul activ al reflectării sînt pe deplin confirmate de dezvoltarea ulterioară a ştiinţei, inclusiv de evoluţia fizicii. Pentru fizica actuală a devenit evident nesatisfăcătoare abordarea naivă, newtoniană a problemei realităţii obiectului. Niels Bohr precizează, spre exemplu, că diferenţa esenţială dintre fizica clasică şi cea cuantică constă în aceea că, pentru prima, interacţiunea dintre obiect şi aparatul de măsură poate fi neglijată sau compensată într-un fel, în timp ce pentru fizica cuantică această interacţiune face parte din fenomenul studiat [12].

Relaţia de incertitudine a lui Heisenberg exprimă matematic această observaţie şi determină cantitativ imposibilitatea cunoaşterii simultane a poziţiei şi stării de mişcare a unui corpuscul.

De aici, de la prezenţa instrumentelor în desfăşurarea proceselor observate s-a ajuns însă, uneori, la ideea intervenţiei observatorului în procesele obiective şi la afirmarea condiţionării lor ontice de scopurile urmărite de cercetători, de nivelul demersului logic sau intenţional al fizicianului. Numeroase teorii resping primatul obiectului, principiile reflectării şi construiesc ipoteze convenţionaliste noi, afirmă determinarea inversă a realităţii fizice de condiţiile experimentale.

Fizicieni cu renume mondial şi-au construit însă teoria, afirmînd orientarea lor materialistă de nuanţă dialectică. W. Heisenberg, spre exemplu, respinge subiectivismul steril, dar şi împărţirea convenţională a universului, în care omul stătea faţă în faţă cu natura şi în care „natura constituia un regat care trăia după propriile lui legi; Omul trebuia să se adapteze la ea într-un fel sau altul" şi afirmă că „astăzi trăim într-o lume aşa de complet transformată de Om, încît întîlnim pretutindeni structurile al căror autor este el" [13].

Fizica modernă, fiind produsul unor mari descoperiri, dar şi al proceselor umane practice, ne permite să vorbim în continuare de o imagine a naturii conformă cu ştiinţele exacte ale vremii noastre, înţelegînd însă prin ea, aşa cum precizează Heisenberg, îndeosebi *imaginea raporturilor noastre cu natura*. Fizica contemporană este un rezultat al reflectării naturii şi al intervenţiei prin sisteme instrumentale complexe în procesele naturii, şi de aceea vechea împărţire a Universului într-o dezvoltare obiectivă în spaţiu şi timp, pe de o parte, şi într-un spirit care reflectă această dezvoltare, pe de altă parte, observă Heisenberg, împărţire care corespunde aceleia a lui Descartes în *res cogitans* şi *res extensa*, nu mai este potrivită ca să ne servească drept punct de plecare atunci cînd vrem să înţelegem ştiinţele moderne ale naturii [14]. Şi pentru a nu da posibilitatea unei interpretări idealiste a concluziei sale, Heisenberg precizează că scopul central al acestor ştiinţe este reţeaua raporturilor dintre om şi natură, raporturi datorită cărora „noi sîntem — în calitatea noastră de fiinţe fizice vii — părţi dependente de natură, în timp ce — în calitatea noastră de oameni

[12] Niels Bohr, *Fizica atomică şi cunoaşterea umană*, Bucureşti, Ed. ştiinţifică, 1959, p. 96.
[13] H. Cuny, *Werner Heisenberg şi Mecanica cuantică*, Bucureşti, Ed., ştiinţifică, 1969, p. 101.
[14] *Ibidem*, p. 132.

— reprezentăm obiectul gîndirii şi al acţiunilor noastre. Începînd de a mai fi un spectator al naturii, ştiinţa se recunoaşte şi ea drept parte a acţiunilor reciproce dintre om şi natură" [15].

Fizica modernă evidenţiază, prin urmare, dimensiunea activă a omului sub forma practicii, a intervenţiei prin mijloacele obiectuale tehnice de observaţie sau prin prelucrarea raţională a informaţiei experimentale.

Orientarea de principiu a creatorilor noii fizici este critică faţă de concepţiile după care obiectele cu care se ocupă fizica nu sînt sau nu reprezintă măsurători ale proprietăţilor obiective proprii unor porţiuni din lumea materială exterioară, ci numai rezultate ale propriilor operaţii.

Relaţia de incertitudine a lui Heisenberg nu poate fi folosită, într-o interpretare corectă, ca un argument împotriva realităţii particulelor şi, în general, a întregii lumi reale obiective. Ea se referă la o nouă modalitate de descriere a lumii fizice, dar nu la negarea realităţii sale. Principiul *complementarităţii*, formulat de Niels Bohr, este un răspuns ingenios şi riguros la modalităţile noi de cunoaştere, păstrînd distincţia obiect-subiect, asupra căreia insista Lenin. „Noţiunea de complementaritate — scria însuşi autorul acestui principiu — nu constituie nici o îndepărtare de la poziţia noastră de observatori obiectivi şi naturali, ci trebuie privită ca o expresie logică a situaţiei noastre referitoare la descrierea obiectivă în acest domeniu de experienţă" [16].

Fizica contemporană, confirmînd tezele leniniste, precizează, în limbajul ştiinţei, că aceleiaşi *realităţi* îi aparţine şi *lumea fizică*, şi *instrumentul observaţiei*, şi *modelele teoretice*. Între ele se stabilesc relaţii active complexe, în care obiectul are realitate anterioară observaţiei, realitate *pusă în evidenţă* prin calcul de cercetător. Fizica păstrează în *interiorul* acestei realităţi distincţia obiect-subiect, argumentînd totodată unitatea lor, prezenţa *activ-intervenţională* a observatorului în acest raport. Ea formulează principiul calculului complementar, cu largă rezonanţă şi în alte domenii, ca principiu al cercetării multilaterale, singurul nivel la care poate fi determinată şi înţeleasă strict unitatea şi diversitatea obiect-subiect în domeniul fizicii.

Teoria dialectică modernă despre materie şi atributele ei se caracterizează prin valoarea ei *logic-concretă*. Ea dezvăluie unitatea în diversitatea atributelor materiei, oferind o fundamentare logică riguroasă concepţiei materialiste asupra lumii şi o argumentare clară în respingerea idealismului. Ea este rezultatul progreselor istorice în filozofie şi în celelalte ştiinţe. De aceea conceptul de materie are eficienţă explicativă şi metodologică deplină abia în accepţia lui filozofică actuală, deşi totdeauna teoria despre materie a fost şi o explicaţie, şi un principiu integrativ şi orientativ în gîndire. Aceste valori sînt însă funcţie de conţinutul conceptului. În evoluţia ei, categoria de materie trece de la determinaţii concret-empirice (apa, focul, aerul, lemnul, fierul ş.a.) la particularul empiric (atomi sau alte particule înţelese ca unităţi indivizibile şi constituente ale lumii) şi apoi

[15] *Ibidem*. p. 132—133.

[16] Niels Bohr, *Fizica atomică şi cunoaşterea umană*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969, p. 98.

la *abstracția* materie-substanță, înțeleasă ca substrat unic al lumii. Pînă în zilele noastre, gîndirea se ocupă cu definirea proprietăților acestei substanțe. Masa, corporalitatea, întinderea, spațio-temporalitatea, mișcarea ș.a., fiecare în semnificația științelor vremii, sînt considerate atribute definitorii ale *materiei-substanță*. În acest cadru, teoria materialistă este *limitată* și argumentația ei naturalistă.

Teoria materialistă modernă scoate în evidență nu numai atribute ale substanței în determinațiile ei fizicale, ci atributele fundamentale ale *oricărei* forme de manifestare a materiei ca spațio-temporalitatea, mișcarea, structuralitatea, acțiunea — interacțiunea, reflectarea ș.a. și subliniază faptul că ele sînt prezente în formă specifice la orice nivel și în orice sistem al lumii. Abia ajunsă aici, gîndirea are posibilitatea să prezinte raportul real obiect și subiect, adică raportul dintre spațio-temporalitatea, structuralitatea, acțiunea etc. sistemelor obiective și structuralitatea valorilor spirituale, acțiunea și spațio-temporalitatea sistemelor ideative, creativ-metodologice ș.a.

Apreciem, de aceea, că, deși teoria despre materie a evoluat întotdeauna în strînsă legătură cu științele naturii și a constituit conceptul central în critica idealismului și a religiei, abia la nivelul logic-concret al filozofiei el este înțeles și definit multilateral. Deosebit de evidentă este această idee dacă ne referim la atributele fundamentale ale materiei, în tratarea cărora dialectica materialistă depășește referirea tradițională exclusiv la lumea fizică exterioară. Lenin, reluînd o teză a lui Engels, aprecia că toate evenimentele se desfășoară în spațiu și timp și că „nu există în lume nimic în afară de materie în mișcare, iar materia în mișcare nu se poate mișca decît în spațiu și timp". Această precizare are o deosebită semnificație metodologică în tratarea atributelor spațiu și timp, întrucît pînă în zilele noastre problematica spațiului și cea a timpului — durata și succesiunea evenimentelor, eternitatea, ordinea, sensul, criteriile orientării și direcției timpului, natura și elementele definitorii ale spațiului și timpului, structura și mobilitatea spațiului ș.a. — sînt tratate naturalist, exclusiv ca determinații ale lumii fizice, și nu ca atribute ale oricărei existențe materiale. Or, în spațiu și timp se desfășoară și procesele sociale, evoluează și valorile culturale, și nu numai lumea fizică.

Evident, teoriile fizice au demonstrat variabilitatea și dependența acestor atribute de sistemele în mișcare.

Dialectica materialistă ne permite însă depășirea cadrului teoriei generale a fizicii și tratarea spațiului și timpului ca atribute ale sistemelor lumii inclusiv ale sistemelor sociale. În societate, spațiul se referă la dimensiunile *extensionale, organizatorice, structurale* ș.a. ale sistemului, iar timpul este o determinație a *praxisului* legat de *ritmul* și *intensitatea* dezvoltării, de *optimizarea* acțiunilor și de procesele de *decizie* ș.a. și indică *sensul fundamental ascendent al progresului social.*

Timpul uman apare ca obiectivare, dar și ca un timp spiritual de prefigurare ideală a etapelor viitoare. Prezentul este puntea de legătură între timpul materializat — în limbaj, în forțe și mijloace, în experiență etc. — și timpul ideal și este termen mediu pentru că îmbină organic

obiectivul și subiectivul, trecutul și viitorul. Prezentul este cu atît mai puternic cu cît tradiția este mai bogată în valori și cu cît viitorul este mai evident și mai conturat. Acest sistem este deschis și orientat spre viitor.

Teoria marxist-leninistă a materiei are o valoare cognitivă și metodologică deosebită, ce se exprimă în natura ei logic concretă. Ea este însă un sistem deschis, care solicită un efort permanent de adîncire și clarificare teoretică a atributelor fundamentale ale lumii materiale pe baza noilor date ale științelor.

LENIN ȘI DIALOGUL ÎN FILOZOFIA CONTEMPORANĂ

DE

ION FLOREA

Orice filozofie se raportează și într-un anumit sens comunică pe planul ideilor cu trecutul și prezentul, cu creația filozofică și ideologică anterioară și contemporană. S-ar putea spune că, mai mult decît în oricare alt domeniu al culturii spirituale, valoarea unei filozofii se exprimă nu numai prin plusul de cunoaștere pe care-l adaugă, ci și prin modul în care asimilează într-o sinteză *nouă*, *originală* tot ceea ce a creat cultura filozofică și umană anterioară. Filozofia marxistă și-a tras seva nu numai din generalizarea practicii revoluționare și a marilor descoperiri științifice moderne, dar și din preluarea și prelucrarea critică și creatoare a unor cuceriri ale filozofiei clasice germane. De asemenea, în dezvoltarea ulterioară a gîndirii marxiste, confruntarea și dialogul cu creația filozofică nemarxistă sînt permanent prezente.

Aprecierea lui Marx din *Teze despre Feuerbach* că „latura *activă* a fost dezvoltată abstract nu de materialism, ci de idealism..." [1] exprimă o primă direcție în care este posibil dialogul marxismului cu o serie de concepții filozofice idealiste, dialog care presupune critica și extirparea idealismului și speculativismului propriu acestora.

Acest mod de raportare a marxismului la alte filozofii s-a concretizat cel mai pregnant în atitudinea clasicilor marxism-leninismului față de filozofia hegeliană, aceștia extrăgînd, am putea spune, printr-o distilare critică, ideologică, „sîmburele rațional" al filozofiei lui Hegel, mistificat și denaturat de sistemul său idealist — *metoda dialectică*. V. I. Lenin a reconstituit într-un fel acest proces în *Caiete filozofice*, pentru a înțelege și dezvolta în condițiile noi marxismul. „Concluzia și rezumatul, ultimul cuvînt și esența logicii lui Hegel — arăta în acest sens Lenin — este *metoda dialectică* — ceea ce este extrem de remarcabil". Și, deși pare paradoxal, Lenin adaugă : „Această operă, care este *cea mai* idealistă dintre scrierile lui Hegel, conține în cea mai mică măsură idealism și în cea mai mare măsură materialism. Este «contradictoriu» dar asta-i realitatea !" [2].

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, București, Ed. politică, 1962, p. 575.
[2] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 199.

Rev. filoz., **17**, *3–4*, p. 377–383, București, 1970.

V. I. Lenin a exprimat, totodată, în lucrări ca *Materialism şi empiriocriticism* şi *Despre însemnătatea materialismului militant* posibilitatea şi necesitatea dialogului filozofiei marxiste cu alte orientări filozofice, confruntării cu doctrinele filozofilor contemporani de la începutul secolului nostru, chiar dacă tendinţa dominantă de atunci era orientarea acestora spre idealism şi fideism, spre iraţionalism şi indeterminism. Referindu-se la profesorii de filozofie şi economie politică reacţionari, slujitori fideli ai burgheziei, Lenin arăta că în domeniul cercetărilor de specialitate, al cercetării faptelor aceştia pot da lucrări dintre cele mai valoroase. „Sarcina marxiştilor este, — arăta Lenin — de a şti să-şi însuşească şi să prelucreze, atît într-un domeniu, cît şi în celălalt, rezultatele obţinute de aceşti «slujitori» (nu veţi face, de pildă, nici un pas în domeniul cercetării noilor fenomene economice dacă nu veţi utiliza lucrările acestor slujitori) şi de *a şti* să reteze tendinţele reacţionare ale acestora, de a şti să-şi promoveze linia *lor* proprie şi să lupte *împotriva întregii linii* a forţelor şi claselor duşmane nouă" [3]. În domeniul filozofiei, Lenin amintea poziţia lui Engels, care „era dispus să se aştepte la ceva bun chiar şi *de la cotitura* (ce se contura în Anglia şi în ţările scandinave) *în direcţia lui Hegel...*" [4].

Indicaţiile lui Lenin cuprindeau un întreg program de lucru. Marxismul, sublinia el, integrează şi dezvoltă, într-o viziune ştiinţifică consecventă, valorile filozofice materialiste, ateiste, raţionaliste şi umaniste înaintate, apărute independent sau în afara marxismului. Gîndirea marxistă trebuie însă să-şi păstreze în acest dialog profilul şi personalitatea proprie, fiindu-i fundamental străine orice concesii făcute idealismului şi fideismului, iraţionalismului şi agnosticismului, antiumanismului burghez.

Posibilitatea dialogului rezultă din faptul că în unele domenii speciale ale filozofiei cercetători nemarxişti pot elabora unele cercetări şi analize valoroase, care pot fi fructificate apoi în dezvoltarea gîndirii noastre filozofice. Am putea menţiona, de pildă, contribuţia preţioasă pe care o aduc astăzi o serie de cercetători nemarxişti în domeniul epistemologiei şi al metodologiei. Disciplină esenţialmente interdisciplinară, epistemologia, prin orientarea pozitivă şi chiar experimentală pe care a căpătat-o, reuneşte contribuţii din cele mai diverse specialităţi alături de filozofie — logică, psihologie, sociologie etc.

Istoria cunoaşterii ştiinţifice şi filozofice este un proces complex şi contradictoriu. Cuceriri de seamă ale gîndirii filozofice au apărut deseori în sisteme filozofice idealiste şi reacţionare şi într-o formă mistificată. Marxismul nu-şi arogă în mod exclusiv adevărul deplin şi absolut în orice problemă filozofică. Partinitatea marxistă în filozofie implică receptivitatea faţă de adevăr, faţă de problemele şi soluţiile autentice, fie ele şi parţiale, în ciuda uneori a poziţiei filozofice idealiste a filozofului care le enunţă. Problemele filozofice pe care le dezbat diferitele concepţii filozofice nu sînt prin ele însele „burgheze", „antimarxiste" pentru a fi respinse ca atare, chiar dacă au fost monopolizate o vreme de filozofia burgheză. O critică într-adevăr eficientă trebuie să preia şi să dezbată de pe poziţiile filozofiei noastre problemele autentice, respingînd soluţiile false, orice fel de denaturări şi mistificări. Dialogul critic în filozofie — dialog în esenţă ideologic

[3] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 18, Bucureşti, Ed. politică, 1963, p. 360.
[4] *Ibidem*, p. 355.

—, în care poziţiile fundamentale exprimă sensuri şi aprecieri, în ultimă instanţă, de clasă, nu-şi poate pierde însă caracterul de *discuţie ştiinţifică* bazată pe forţa argumentelor ştiinţifice. Mergînd tocmai în sensul indicaţiilor lui Lenin, pentru care avea o mare admiraţie ca teoretician şi filozof, Antonio Gramsci arăta : „Într-o discuţie ştiinţifică, din moment ce se presupune că scopul ei e căutarea adevărului şi progresul ştiinţei, mai «avansat» este cel care se situează pe punctul de vedere că adversarul lui ar putea exprima o exigenţă ce trebuie să fie încorporată, fie şi numai ca un moment subordonat, în propria lui construcţie" [5].

Ideile leniniste privind liniile complexe de raportare a filozofiei marxiste la alte sisteme de gîndire capătă semnificaţie majoră în epoca noastră — epoca trecerii omenirii de la capitalism la socialism. Ideea dialogului în filozofie este, desigur, stimulată şi de dialogul politic dintre clasa muncitoare şi alte forţe sociale şi politice progresiste în lupta împotriva monopolurilor, pentru transformarea societăţii capitaliste.

Tendinţa dominantă a vieţii ideologice şi filozofice în epoca noastră este creşterea prestigiului filozofiei marxiste. Faptul că „tot mai multe milioane de oameni invocă ideile lui Marx", cum se exprima R. Aron, se explică prin strînsa comuniune a marxismului cu *praxisul* social contemporan, dovedindu-se efectiv ca cea mai autentică bază teoretică a acţiunii sociale şi revoluţionare. Aceasta în primul rînd, precum şi valoarea şi profunzimea ştiinţifică a demersului teoretic marxist explică interesul crescînd pentru marxism în dezbaterile de idei contemporane, imensul său prestigiu în mişcarea filozofică actuală.

Filozofia marxistă s-a afirmat şi dezvoltat de-a lungul istoriei sale de mai bine de o sută de ani printr-o permanentă confruntare cu concepţiile idealiste şi metafizice, din care a ieşit mereu victorioasă, în ofensivă. Raportarea ei la creaţia filozofică mondială a trecutului şi prezentului, intercomunicarea şi, în acelaşi timp, diferenţierea, delimitarea critică de alte orientări şi tendinţe sînt o expresie a valorii sale universale şi o condiţie a dezvoltării sale creatoare. „Noi nu putem să apărăm sau să promovăm ideologia noastră — arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu — izolîndu-ne de mişcarea internaţională a ideilor. Noi putem să facem ca marxism-leninismul să capete influenţă tocmai confruntîndu-l cu concepţiile idealiste sau de altă natură" [6]. Lupta de idei în mişcarea filozofică contemporană, domeniu al luptei ideologice, constituie un reflex specific al luptei de clasă dintre proletariat şi burghezie, dintre clasele şi păturile progresiste şi democratice şi forţele cele mai reacţionare. Prin obiectul şi conţinutul său, filozofia este şi va rămîne multă vreme în viitor o componentă a ideologiei.

În ultima jumătate de deceniu asistăm la o diferenţiere tot mai accentuată, adeseori divergentă în ea însăşi a filozofiei nemarxiste. Tendinţa de a concepe filozofia nemarxistă contemporană ca un tot idealist şi reacţionar, tendinţă care şi-a făcut loc o vreme în critica noastră filozofică, era simplificatoare şi denaturantă, ştergînd diferenţierile, înfruntările şi opoziţiile chiar din spaţiul filozofiei nemarxiste. De aici a rezultat

[5] Antonio Gramsci, *Opere alese*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 40.

[6] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 3, Edit. politică, 1969, p. 113.

acea atitudine nihilistă, dogmatică, acea respingere în bloc a posibilelor contribuţii pozitive ale unor filozofi nemarxişti, fapt care face în prezent inutilizabile cele mai multe studii critice scrise cu ani în urmă. De pe asemenea poziţii simplificatoare s-a analizat adeseori şi patrimoniul gîndirii noastre filozofice, reducîndu-se în mod schematic peisajul problematic variat al acesteia la modul de rezolvare a problemei fundamentale a filozofiei. De un asemenea mod de abordare a suferit în bună măsură şi *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România*, în special prin sărăcirea şi subaprecierea creaţiei filozofice şi sociologice interbelice româneşti, considerată în ansamblu ca alcătuită din „produse tipice ale perioadei de criză generală a capitalismului".

Sub impulsul politicii promovate de partidul nostru pe tărîm ideologic, în special după Congresul al IX-lea, a fost depăşită tendinţa simplistă de a reduce filozofia nemarxistă contemporană la o singură orientare reacţionară omogenă, absolut opusă marxismului, şi s-au făcut primele încercări de a pune în drepturile lor contribuţiile unor filozofi din perioada interbelică. În ultimii ani au început să apară studii critice valoroase, care fac o analiză marxistă obiectivă şi multilaterală diferitelor curente filozofice marxiste — fenomenologia, existenţialismul, neopozitivismul, neoraţionalismul şi altele —, eliminîndu-se atitudinea exagerat negativistă din anii anteriori.

Filozofia burgheză contemporană, marcată de un proces de diversificare, exprimă, printr-o serie de trăsături mai mult sau mai puţin comune diferitelor orientări, evidente semne de criză. Dar aceste semne, cum ar fi tendinţa de revitalizare a idealismului în forme noi, iraţionalismul, fideismul, „antimetafizicismul" etc., nu au însemnat „falimentul ei total", absoluta lipsă de noutate şi originalitate a filozofiei burgheze din secolul al XX-lea. Asemenea aprecieri simplificatoare denaturau însuşi spiritul dialecticii marxiste. Filozofia burgheză, printr-o serie de orientări — fenomenologia, existenţialismul, neoraţionalismul —, a găsit resurse de regenerare, de înnoire a problematicii filozofice în raport cu cea tradiţională, deşi pe terenul dominant al idealismului.

Analiza critică atentă şi nuanţată a gîndirii filozofice nemarxiste contemporane dezvăluie uneori chiar în opera aceloraşi autori tendinţe contradictorii, reflex teoretic al contradicţiilor social-politice ale epocii noastre sau ale poziţiei de clasă pe care aceştia se situează. Astfel trebuie făcută distincţie între concepţia filozofică generală şi aportul pe care, de pildă, unii filozofi neopozitivişti îl aduc în domeniul logicii matematice, semanticii etc. De asemenea, prin luările lor de poziţie în problemele social-politice ale contemporaneităţii, unii gînditori, precum Sartre, Russel, se situează cu mult înaintea concepţiilor lor filozofice şi sub influenţa poziţiilor lor general-democratice înaintate pot apărea unele mutaţii în însăşi evoluţia gîndirii lor filozofice.

Marxism-leninismul a fost şi este tot mai receptiv la tot ce este viabil, progresist în alte curente de gîndire filozofică, la problemele reale şi la soluţiile autentice, fie ele chiar parţiale din perspectiva unei largi viziuni materialiste, ateiste, raţionaliste şi umaniste. Însăşi filozofia burgheză în dezvoltarea ei este marcată de controverse şi polemici interne acute. Disputa dintre umanism şi antiumanism, raţionalism şi iraţionalism,

ateism şi fideism, dialectică şi relativism, şi — nu în ultimul rînd — dintre materialism şi idealism (convenţionalism) în interpretarea procesului cunoaşterii ştiinţifice, pătrunde în însăşi ţesătura mişcării filozofice nemarxiste şi nu se restrînge la polemica principială dintre marxism şi celelalte orientări de gîndire.

Dată fiind această diferenţiere tot mai pronunţată a concepţiilor în gîndirea filozofică contemporană, problema dialogului marxismului cu diverse alte orientări nu poate fi abordată global, ci întotdeauna concret, în funcţie de autenticitatea problemelor dezbătute şi a soluţiilor propuse de un curent filozofic sau altul, dar mai ales, în mod concret, de un autor sau altul. Limitele dialogului marxismului cu alte filozofii contemporane se lărgesc sau se îngustează în raport cu funcţia socială a acestora în lupta generală pentru progres, în raport cu realismul problematicii şi al soluţiilor propuse, corespunzător imperativelor epocii noastre. Fără îndoială, atitudinea dogmatică în abordarea problemelor ideologice şi filozofice, atitudine străină spiritului viu al marxism-leninismului, a îngustat o vreme posibilitatea dialogului cu diferite alte concepţii filozofice, progresiste, precum şi schimbul de idei pe plan internaţional în domeniul filozofiei, cum de altfel şi dialogul pe plan politic. Dar limitele terenului de dialog al filozofiei marxiste cu alte orientări depind de valoarea de adevăr a soluţiilor şi a liniilor de cercetare propuse de acestea din urmă. Atitudinea criticii filozofice trebuie să reprezinte, cu alte cuvinte, un raport de negaţie dialectică concretă, de depăşire dialectică, marxismul ca filozofie rămînînd receptiv la elementele de adevăr conţinute în alte elaborări filozofice.

Posibilitatea dialogului cu alte orientări filozofice progresiste, conţinînd soluţii şi abordări pozitive ale problemelor filozofice, apare şi în lupta împotriva concepţiilor filozofice idealiste extremiste. Astfel, pentru critica tezelor convenţionalismului neopozitivist, marxiştii pot folosi şi fructifica rezultatele cercetărilor şi analizelor epistemologice ale neoraţionalismului dialectic, reprezentat de remarcabili filozofi şi oameni de ştiinţă în acelaşi timp, printre care de Ferdinand Gonseth, Gaston Bachelard şi Jean Piaget. V. I. Lenin vorbea în 1922 despre necesitatea alianţei materialismului militant „cu acei reprezentanţi ai ştiinţelor moderne ale naturii care înclină spre materialism şi care nu se tem să-l apere şi să-l propage împotriva unor oscilări filozofice — astăzi la modă — în direcţia idealismului şi scepticismului . . . " [7]. Aprecierea lui Lenin este astăzi mai actuală ca oricînd. Aceasta nu înseamnă nicidecum a trece cu vederea unele inconsecvenţe şi limite ale concepţiilor diferiţilor reprezentanţi ai neoraţionalismului, de pildă : rezerva de nuanţă pozitivistă faţă de filozofie interpretată ca domeniu al enunţurilor „neverificabile" (Piaget), accentul exagerat pus pe elementul de constructivitate în cunoaştere dus pînă la construirea obiectului însuşi al ştiinţei (Bachelard), neacceptarea termenilor de „materie", „reflectare" ş.a.

Trecerea pe prim planul luptei ideologice în filozofia ultimilor ani a problematicii umane, legat şi de tendinţele antiumaniste din cadrul orientărilor structuraliste, care proclamă „moartea omului", a adus din nou în actualitate dialogul dintre marxism şi existenţialism. Opoziţia

[7] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 45, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 31.

ideologică dintre marxism şi structuralism ca filozofie a depersonalizării şi alienării omului în societatea capitalistă contemporană, a resemnării sale în faţa tendinţelor tehnocratice nu exclude însă dialogul dintre ele în planul metodologic. În acelaşi timp „frontul comun" cu unii autori existenţialişti (Sartre) împotriva „antiumanismului" şi „antiistorismului" teoretic, ca şi dialogul cu existenţialismul în abordarea problematicii umane comune, nu pot fi împinse însă pînă la lipsă de discernămînt critic privind soluţiile existenţialiste, la concesii faţă de interpretarea idealist-subiectivistă, iraţionalistă şi explicarea într-o tentă sumbră şi întunecată a omului în cadrul filozofiei existenţialiste şi la diminuarea opoziţiei dintre ele. Promovînd dialogul şi, „într-o anumită măsură, o alianţă cu partea progresistă a burgheziei" [8] în lupta împotriva obscurantismului religios şi a formelor reacţionare ale filozofiei burgheze, Lenin cerea gînditorilor marxişti să descopere orice devieri de la materialism, concesiile făcute idealismului şi fideismului şi să demaşte cu fermitate orice alunecare pe panta reacţionarismului.

Prin conţinutul ei critic şi funcţia sa revoluţionară, transformatoare, filozofia marxistă implică spirit de consecvenţă şi fermitate ideologică, atitudine ofensivă împotriva oricăror idei şi concepţii retrograde, reacţionare. Coexistenţa paşnică, presupunînd intensificarea şi lărgirea schimbului de bunuri materiale şi de creaţii spirituale nu înseamnă acceptarea acalmiei ideologice, a împăcării între ideologii, iar pe plan filozofic între orientări opuse — materialism şi idealism, raţionalism — iraţionalism, ateism — fideism. Aşa cum ştiinţa şi religia sînt de neîmpăcat, materialismul şi idealismul rămîn cele două linii fundamentale ireductibile una la alta în filozofie, chiar dacă formele idealismului se schimbă, iar unele sisteme filozofice propagă o linie neutră, deasupra materialismului şi idealismului. Problema fundamentală a filozofiei rămîne, aşa cum sublinia deseori V. I. Lenin, principiul hotărîtor în clasificarea sistemelor filozofice, deşi ea nu epuizează nici pe departe metodologia criticii filozofice şi a istoriei filozofiei. A considera problema fundamentală a filozofiei doar de „domeniul fundamentului prefilozofic", nerezultînd „din desfăşurarea internă a sistemului filozofic marxist", înseamnă a face concesii concepţiei neopozitiviste în filozofie, care neagă sensul şi valoarea problemei raportului dintre existenţă şi conştiinţă. Desigur, se poate discuta în ce măsură problema fundamentală are şi un fundament „prefilozofic", dar aceasta nu anulează semnificaţia ei filozofică, lucru relevat cu atîta elocvenţă de Engels şi Lenin.

Filozofia marxistă are un profil *propriu* în raport cu alte sisteme filozofice, exprimat în conţinutul *materialist-dialectic* al explicaţiilor sale, în conceptele specifice şi structura categorială corespunzătoare. Problematica şi structura ei noţională nu pot fi de aceea asimilate pur şi simplu altor filozofii. Pe bună dreptate, în publicistica noastră s-a reproşat unor încercări de clasificare a categoriilor filozofiei marxiste elaborate prin analogie cu sistemul hegelian faptul că acestea nu ţin seama de natura *materialist-dialectică* a sistemului filozofic marxist.

Marxism-leninismul în ansamblu, filozofia sa — materialismul dialectic şi istoric — oferă totodată cadrul general teoretic al unui larg şi fruc-

[8] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 29.

tuos schimb liber de păreri, al unor multiple puncte de vedere originale în interiorul său, care să îmbogăţească realmente gîndirea teoretică cu noi concluzii şi soluţii ştiinţifice, creatoare. Fondul teoretic esenţial al marxism-leninismului, necesitatea respectării principiilor sale fundamentale nu au însă nimic comun cu uniformitatea de păreri, cu stabilirea unor forme unice şi tipare imuabile de gîndire şi acţiune, fapt care ar fi contrariu însăşi metodei dialectice marxiste de gîndire. Aşa cum arată tovarăşul Nicolae Ceauşescu, „nimeni, nici o persoană nu poate pretinde că deţine monopolul adevărului absolut cu privire la căile dezvoltării vieţii sociale, nimeni nu poate afirma că se află în posesia ultimului cuvînt atît în domeniul practicii, cît şi al gîndirii sociale, filozofice" [9]. De aceea, mai mult ca oriunde în domeniul gîndirii filozofice şi sociale marxiste este necesar a promova dialogul şi schimbul de păreri, care stimulează gîndirea originală, creatoare şi uşurează demersul spre adevăr, spre formularea celor mai bune soluţii. La Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român s-a indicat, ca o cale fundamentală pentru asigurarea progresului în ştiinţele sociale în perioada actuală, organizarea şi stimularea dezbaterilor vii, a schimburilor şi confruntărilor de opinii între cercetătorii marxişti. În cadrul acestor dezbateri pot să apară, desigur, şi puncte de vedere greşite. Acestea pot fi în filozofie şi ecoul influenţelor altor concepţii. Dialogul filozofic în cadrul marxismului nu poate fi izolat de schimbul de idei pe plan internaţional, de dialogul ideologic cu alte sisteme de gîndire, ceea ce nu exclude posibilitatea unor influenţe străine, a unor împrumuturi necritice de idei inacceptabile modului nostru de gîndire. Partinitatea marxistă în filozofie impune ca o cerinţă esenţială cercetătorilor ca, folosind forma confruntărilor libere de păreri, a discuţiilor, să contribuie la clarificarea controverselor, la dezvăluirea şi infirmarea punctelor de vedere eronate, la extirparea oricăror influenţe ale ideologiei burgheze şi să militeze activ pentru afirmarea şi promovarea concepţiei noastre despre lume, pentru elaborarea unor cercetări originale în acest domeniu. Acesta este sensul pe care partidul nostru îl dă dialogului în filozofie şi în ştiinţele sociale, sens care se însoţeşte, cum am arătat, cu cel al partinităţii marxiste.

Aportul creator al lui Lenin în domeniul filozofiei marxiste, ideile sale cu privire la dialogul filozofic îşi afirmă întreaga valoare şi utilitate în epoca noastră de adînci transformări, epocă în care dialogul se impune în genere ca un imperativ pentru a ajunge la soluţii în diferite domenii ale vieţii sociale. Centenarul naşterii lui Lenin constituie un prilej de evidenţiere a fondului leninist inepuizabil de idei în domeniul gîndirii filozofice, de relevare a actualităţii şi profunzimii lor, a supleţei lor dialectice.

---

[9] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 3, p. 96.

FILE DE ISTORIE

UNELE DATE PRIVIND RĂSPÎNDIREA IDEILOR LENINISTE DE CĂTRE P.C.R. ÎN ANII ILEGALITĂȚII (1924—1944)

DE

AUGUSTIN DEAC

Crearea, în luna mai 1921, a Partidului Comunist Român, partid de tip nou al clasei noastre muncitoare, la baza căruia au fost așezate principiile ideologiei marxist-leniniste, a constituit o cotitură istorică în dezvoltarea mișcării muncitorești din România, în viața și destinele poporului român.

De la înființarea sa, de-a lungul deceniilor, Partidul Comunist Român a luptat cu o voință nestrămutată împotriva exploatării și asupririi, dînd un strălucit exemplu de patriotism și un nețărmurit devotament față de interesele sociale și naționale fundamentale ale poporului nostru.

Ca detașament de avangardă al proletariatului nostru, Partidul Comunist Român s-a situat în fruntea poporului român, conducîndu-i lupta pentru libertate și progres social și spunîndu-și cuvîntul în toate problemele importante pentru viitorul țării și al națiunii noastre.

Prin ordonanțele militare din aprilie și iunie 1924, activitatea legală a Partidului Comunist Român, a Uniunii Tineretului Comunist și a altor organizații de masă, conduse sau îndrumate de partid, a fost interzisă. În același timp a fost îngreuiată desfășurarea activității Sindicatelor unitare. În decembrie 1924, parlamentul a promulgat „Legea pentru reprimarea unor infracțiuni contra liniștei publice", prin articolele căreia erau interzise și se pedepseau cu brutalitate acțiunile tuturor organizațiilor care își propuneau drept țel înlăturarea pe cale revoluționară a orînduirii capitaliste și a organizațiilor afiliate forurilor internaționale care militau în vederea atingerii aceluiași scop. Atacul îndreptat împotriva organizațiilor muncitorești în mod deosebit contra partidului comunist, forța politică de avangardă a proletariatului nostru, era evident. Acest complex de măsuri represive luate de organele de stat burghezo-moșierești în numele claselor exploatatoare pe care le reprezentau constituia punctul culminant al acțiunilor îndreptate împotriva Partidului Comunist Român încă de la constituirea sa în mai 1921.

În aceste împrejurări grele, însăși ființa partidului era amenințată în existența sa. Cu toate acestea, comuniștii români au reușit să ducă mai

Rev. Filoz., 17, 3—4, p. 385—401, București, 1970.

departe stindardul ideilor marxist-leniniste. Activitatea Partidului Comunist Român, ca organizaţie de avangardă a clasei noastre muncitoare şi forţă politică cu valenţe progresiste şi poziţii principiale înaintate, n-a putut fi îngenunchiată. La 1 mai 1924, în manifestul lansat cu prilejul zilei internaţionale a oamenilor muncii, C.C. al P.C.R. şi C.C. al U.T.C., ridicîndu-se împotriva măsurilor represive, anticomuniste declarau : „Partidul Comunist a stat totdeauna şi va sta pînă la capăt în fruntea luptei clasei muncitoare, el a rămas şi va rămîne totdeauna pe poziţiile cele mai înaintate ale luptei de clasă, pentru a apăra cu sîngele luptătorilor săi interesele clasei muncitoare de la oraşe şi sate". O declaraţie solemnă: „Partidul Comunist trăieşte şi va trăi !", făcută în paginile ziarului „Socialismul", apărut ilegal la 14 iunie 1924, avea să fie confirmată strălucit de întreaga desfăşurare a evenimentelor vieţii politice contemporane.

Instituirea stării de asediu, cenzura şi tot complexul de măsuri represive luate de guvernul liberal au lovit şi în drepturile şi libertăţile cetăţeneşti generale. Cercurile largi ale opiniei publice democratice din ţara noastră şi-au ridicat şi ele glasul, protestînd împotriva îngrădirilor ce le erau impuse.

După ilegalizarea Partidului Comunist Român, cu toate greutăţile întîmpinate, organizaţia politică de avangardă a proletariatului nostru a reuşit ca, îmbinînd formele ilegale cu cele legale, să obţină rezultate pozitive în lupta politică şi ideologică. În această perioadă au fost editate lucrări şi fragmente din operele lui V. I. Lenin, a fost aniversată şi comemorată personalitatea sa. Partidul comunist a tipărit în condiţii de adîncă ilegalitate şi a difuzat în masa muncitorilor numeroase manifeste aniversative din al căror conţinut străbătea un profund spirit revoluţionar.

Tineretul revoluţionar al patriei noastre a avut ca organ de presă un ziar al cărui titlu, „Tînărul leninist", este semnificativ din punctul de vedere al orientării şi al principiilor leniniste după care se călăuzea.

Partidul Comunist Român a considerat ca una dintre sarcinile sale cele mai importante, răspîndirea în continuare şi însuşirea ideologiei leniniste în strînsă legătură cu realităţiile şi condiţiile de dezvoltare a ţării. Plenara C.C. al P.C.R. şi a comisiei Centrale de Control din iulie 1925 a subliniat necesitatea creşterii nivelului de pregătire teoretică a militanţilor şi membrilor partidului ca „cea mai urgentă datorie a partidului". În acest scop, plenara a trasat ca sarcină fundamentală „popularizarea operelor lui Marx şi Engels şi mai cu deosebire a operelor lui Lenin". Publicaţiile tipărite ilegal, ca : „Lupta de clasă" (a doua serie a apărut în 1925), „Bolşevismul", „Scînteia", ca şi cele editate legal, dar conduse sau aflate sub influenţa P. C. R. ca : „Viaţa muncitoare", organul Sindicatelor unitare, „Cultura proletară", cotidianul politic „Facla", ziarele „A világ („Lumea"), „Înainte", „Apărătorul proletar", au îndeplinit cu rezultate pozitive marea sarcină de propagare a leninismului şi a activităţii lui Vladimir Ilici. Aşa, de exemplu, în 1925, organul teoretic al P. C. R. „Lupta de clasă", răspunzînd opiniilor oportuniste exprimate de liderii social-democraţi, a publicat, sub titlul *Lichidarea lichidatorilor*, un fragment din lucrarea lui V. I. Lenin *Lichidarea lichidatorismului*. De menţionat că nici n această perioadă autorităţile n-au permis răspîndirea legală a literaturii revoluţionare, bineînţeles nici a lucrărilor lui V. I. Lenin. Nu o dată orga-

nele de poliție și siguranță au confiscat asemenea literatură, iar pe propagatorii ei i-au arestat, judecîndu-i și condamnîndu-i la pedepse grele.

Dintr-un proces-verbal, încheiat cu ocazia unei percheziții efectuate la sediul comisiei locale a sindicatelor din Galați la 8 aprilie 1924, rezultă că au fost confiscate numeroase scrieri „cu caracter comunist important", printre care și 45 de broșuri *Menirea tineretului comunist*[1] de Lenin.

Dintr-un alt document din decembrie 1924 se desprinde faptul că au fost confiscate exemplare din Apelul nr. 2 al Comitetului Central al U. T. C. R. către membri tineretului, în vederea organizării săptămînii de propagandă Lenin-Liebknecht-Luxemburg[2], precum și liste de subscripție[3] pentru fondul celor 3 L.

Dintr-un alt proces-verbal de percheziție la Căminul muncitoresc din Timișoara, datat 25 septembrie 1926, rezultă că au fost confiscate, printre alte multe materiale de propagandă comunistă, două fotografii ale lui Lenin[4].

La Oradea, efectuîndu-se o percheziție la o familie de muncitori revoluționari, a fost confiscat manuscrisul unui text revoluționar intitulat *Lenin, icoana revoluționarismului*, în care — menționează organul de represiune — Lenin era înfățișat ca un ideal „care trebuie admirat... arată tineretului proletar exemple și proba ce trebuie de urmărit, avînd scopul bine determinat de a educa copilul proletar cu ideile comuniste"[5].

Sub îndrumarea partidului comunist, aniversarea nașterii și comemorarea morții lui Vladimir Ilici de către masele populare din țara noastră a îmbrăcat de-a lungul anilor diverse forme, mergînd de la inserarea unor articole pe această temă în publicațiile ilegale și legale, tipărirea ilegală de manifeste aniversative, editarea de broșuri din opera sa, pînă la organizarea diferitelor acțiuni de luptă împotriva claselor exploatatoare, la mobilizarea celor ce muncesc, la întărirea P. C. R. și a organizațiilor sale de masă revoluționare etc.

Vom menționa cîteva exemple semnificative cu privire la modul cum a reușit P.C.R. și organizațiile de masă revoluționare conduse sau îndrumate de el să se pregătească în vederea comemorării lui Lenin.

Un prim document grăitor este *Circulara*[6] din 10 decembrie 1924 a C.C. al U.T.C.R. cu privire la *Săptămîna Liebknecht-Lenin*. În acest document se spunea :

„Către comitetele locale ale Uniunii. Dragi tovarăși !"

„Se apropie săptămîna Liebknecht-Lenin, 15 — 22 ianuarie... La 21 ianuarie 1924 a dispărut din rîndurile noastre tovarășul Vladimir Ulianov Ilici Lenin. Nu există nici un proletar pe globul pămîntesc care să nu cunoască cine a fost tovarășul Lenin... Începînd cu acest an moartea tovarășului Lenin va fi legată de ziua de 15 ianuarie, înfăptuind astfel săptămîna de luptă Liebknecht-Lenin (de la 15 — 22 ianuarie). La această săptămînă se pregătește întreaga Internațională a Tineretului Muncitoresc Comunist".

---

[1] Arhiva C. C. al P.C.R., fond 9, dosar nr. 2 226, fila 15.
[2] Ibidem, fond 95, dosar 4 569, fila 69.
[3] Ibidem.
[4] Ibidem (194).
[5] Ibidem, fond 95, dosar 4 569, f. 205.
[6] Ibidem, fond 3, mapa 165.

„Uniunea Tineretului Comunist din România, o parte din avangarda proletariatului mondial — glăsuia în continuare documentul amintit — , trebuie să introducă în mod leninist această săptămînă de luptă. Săptămîna de luptă Liebknecht-Lenin trebuie să fie introdusă în masele largi ale tineretului muncitoresc și țărănesc. U.T.C.R. trebuie să depună toate eforturile și să desfășoare o muncă activă pentru întărirea fondului Liebknecht-Lenin. Legat de săptămîna Liebknecht-Lenin, se vor depune eforturi pentru recrutarea unor cadre noi dublînd numărul membrilor. Avînd în vedere importanța țărănimii în România, trebuie create noi legături la țară, iar cele existente urmează să fie întărite, organizînd la sate celule printre masele de țărani tineri. Fondul Liebknecht-Lenin este fondul de ajutorare a luptei tineretului muncitoresc".

Mobilizînd masele tineretului muncitor din țara noastră la lupta pentru cucerirea de noi revendicări, C.C. al U.T.C. din România adresa tinerilor muncitori, prin *Circulara* amintită, înflăcărate chemări, menționînd mai ales sarcinile ce urmau să fie transpuse în viață și al căror conținut reflecta preocuparea U.T.C. de a organiza mișcarea de tineret din România pe baza principiilor leniniste și a cinsti așa cum se cuvine figura lui Vladimir Ilici.

„Săptămîna Liebknecht-Lenin — glăsuia circulara C.C. al U.T.C. în încheierea sa — este acțiunea uzinelor și a statelor. De aceea este extrem de important ca greutatea principală atît a pregătirilor, cît și a executării săptămînii L.L. să fie pusă pe legăturile cu uzinele și statele. Scopul nostru trebuie să fie înființarea unor celule noi, crearea și lărgirea organizațiilor sătești și dublarea numărului membrilor.

Cu salut comunist,
C.C. al U.T.C.R."

În Hotărîrea din 5 ianuarie 1925 a C.C. al U.T.C.R. cu privire la comemorarea lui Lenin se menționa : „De la 21 pînă la 29 ianuarie are loc săptămîna leninistă a tuturor partidelor comuniste, deci și a partidului nostru.

Deoarece trebuie să înfăptuim o cît mai strînsă legătură cu partidul comunist și o cît mai trainică colaborare.

Deoarece la 5 februarie are loc încorporarea contigentului 1926, adică este un moment foarte prielnic pentru propaganda împotriva militarismului burghez,

Comitetul Central a hotărît :

1) Să lărgească săptămîna Lenin-Liebknecht de la *15 ianuarie pînă la 6 februarie.*

2) Să facă toată campania în strînsă legătură cu toate organizațiile partidului comunist în special în nuclee.

3) O ediție împreună cu partidul, un număr special-comun al gazetei.

4) A duce cît mai largă propagandă a *leninismului* în sînul tineretului și în masele largi.

5) A duce o puternică agitație și propagandă împotriva militarismului burghez.

6) A atrage cît mai multe elemente simpatizante pentru propaganda noastră.

7) Să legăm toată agitația noastră cu lupta împotriva *frontului unei oligarhii* și pentru *Frontul unic al muncitorilor și țăranilor, tineri și vîrstnici.*

8) Să participăm în mod foarte activ la săptămîna leninistă a partidului comunist" [7].

Reliefarea personalității lui Vladimir Ilici în România interbelică a îmbrăcat și forma unor articole de factură populară. Pe această linie se înscrie și articolul *Lenin într-un basm popular*, publicat în revista „Cultura proletară" la 15 septembrie 1926. Aceeași revistă tipărea sub semnătura lui M. Leonin un amplu articol intitulat *Viața și opera lui Lenin* "[8].

În anul 1926 au fost reeditate în limba română lucrările lui V. I. Lenin *Statul și revoluția*, *Probleme actuale ale puterii Sovietice* ș.a.

Alexandru Mihăileanu inserează în ianuarie 1927, într-un ziar bucureștean, un articol omagial lui Lenin-Liebknecht-Luxemburg. În cuvinte simple, dar pline de căldură, autorul insista asupra personalității revoluționare a lui Lenin[9].

Apariția în anul 1927 la Leipzig a voluminoasei lucrări intitulată *Lenin, 30 Jahre Russland*, semnată de comunistul român Valeriu Marcu, a prilejuit lui Emanoil Bucuța prezentarea acestei lucrări în revista „Arhiva pentru știință și reformă socială". „Minunea-Lenin — scria E. Bucuța în această prezentare — apărută din nimic și coborîtă într-o zi de dezastru național, din vagoane plumbuite, într-un sfînt Petersburg revoluționar putea să se arate ca atare numai necunoscătorilor. Faptul-Lenin se pregătise încet și înaintase pas cu pas, prin doctrină și organizații practice, urmărite aproape douăzeci de ani, totdeauna cu interes, uneori cu răsuflatul la gură și arareori chiar cu blesteme, de toți credincioșii socialismului rus. M-am oprit, cu amănunte poate prea largi, asupra acestui început tocmai pentru ca cititorul neprevenit să primească cel puțin o bănuială a adevărului asupra unui om tot pe atît de incomensurabil de hulit, pe cît a fost și este incomensurabil de lăudat. Recenzia n-avea de gînd să se schimbe într-un rezumat de biografie" [10].

Împlinirea a cinci ani de la încetarea din viață a lui V. I. Lenin avea să fie comemorată cu cinste și venerație în publicațiile editate în adîncă ilegalitate de P.C.R. Mai multe articole cu titlul *Lenin* au fost tipărite în numeroase ziare la 20 ianuarie 1929. Printre acestea, menționăm „Înainte", „Apărătorul proletar", „Viața muncitoare", din al cărui articol citățm următoarea caldă apreciere : „Figura cea mai reprezentativă a secolului al XX-lea este fără îndoială Vladimir Ilici Ulianov — Lenin. Asemenea lui Marx, figura și opera lui Lenin se identifică cu luptele și aspirațiile proletariatului mondial, cu marea mișcare de emancipare a omenirii, de a se elibera de sub jugul exploatării omului de către om".

---

[7] Arhiva centrală a C.C. al P.C.R., fond nr. 3, Unit. de păstr. nr. 943.

[8] „Cultura proletară", an. II, nr. 2—3 din februarie-martie 1927, p. 80. Un articol cu titlu identic, dar de mai mici proporții, publica ziarul „Epitőïpari Munkas" din Tg.-Mureș, în numărul său din 19 ianuarie 1929, cu prilejul comemorării a cinci ani de la moartea lui V. I. Lenin.

[9] „Munkasélet", organ săptămînal în limba maghiară a Uniunii sindicatelor muncitoare din România (București) din 21 ianuarie 1927.

[10] „Arhiva pentru știință și reforma socială", an. VII, vol. 3—4, 1928, p. 648.

O interesantă ştire publica gazeta „Virradat" (Zorile) sub titlul *Festivitate comemorativă la Arad, în cinstea marilor conducători ai socialismului* în ianuarie 1929. „Oamenii muncii din oraşul Arad — se scria în ziarul amintit — vor sărbători mîine duminică, la orele 10 a.m., memoria a trei conducători de frunte ai socialismului Lenin, Karl Liebknecht, Rosa Luxemburg. Toţi trei sînt personalităţi marcante ale istoriei socialismului. Lenin este înfăptuitorul ideilor marxiste, iar Karl Liebknecht şi Rosa Luxemburg sînt martirii acestora. Oamenii muncii din oraşul Arad vor cinsti cum se cuvine memoria lor" [11]. Tot la Arad, în aprilie 1929, îşi începea lucrările primul congres al sindicatelor unitare. Simbolizînd ideile de care era animată mişcarea socialistă din ţara noastră şi cinstind personalitatea lui Lenin, în sala congresului organizatorii i-au aşezat portretul încadrat în chenar roşu. Faptul a atras atenţia organelor de siguranţă, care au cerut îndepărtarea imediată a portretului [12].

Documentele atestă că în 1932 s-a format în ţara noastră o comisie a P.C.R. pentru editarea în limba română a operelor lui V. I. Lenin [13]. Din această comisie au făcut parte vechi militanţi ai P.C.R., ca Ecaterina Arbore, Al. Dobrogeanu-Gherea, D. Fabian, Timotei Marin şi alţii. Sarcina comisiei era pentru început, traducerea şi editarea *Operelor alese* ale lui V. I. Lenin în 6 volume [14].

La începutul anului 1930, numeroase note „secrete" şi „urgente" ale siguranţei menţionau că au fost tipărite şi răspîndite manifeste în care se comemora moartea lui V. I. Lenin. Organele represive superioare burghezo-moşiereşti, cărora acţiunea Partidului Comunist Român nu le scăpase, cereau autorităţilor în subordine luarea de măsuri pentru împiedicarea difuzării acestor manifeste [15]. În zilele următoare, alte note ale siguranţei vorbeau despre o adunare în care s-a hotărît „comemorarea zilei de 21 ianuarie, ziua lui Lenin" [16].

Într-adevăr, la 21 ianuarie 1930 au fost difuzate manifeste în care se spunea : „S-au împlinit 6 ani de la moartea lui Lenin... În fiecare an, proletariatul din întreaga lume, în frunte cu organizaţiile muncitoreşti şi revoluţionare... îl comemorează prin întruniri şi demonstraţii, prin agitaţie şi propagandă" [17]. Cu prilejul aceleiaşi comemorări au fost editate şi alte manifeste. Astfel, Secţia de partid şi U.T.C. din Prahova a editat manifestul intitulat *Luna morţii lui Lenin* [18], iar în alte colţuri ale ţării au fost difuzate manifeste asemănătoare [19].

Şi în presă, comemorarea zilei de 21 ianuarie 1930 şi-a făcut simţită prezenţa. Ziarul „Tînărul muncitor", în numărul 1/1930, tipărea articolul de factură biografică intitulat *Cum a venit Lenin în ţară în timpul revolu-*

---

[11] „Virradat" (Zorile), cotidian politic, Arad, an. II, nr. 17 din 20 ianuarie 1929, p. 1.
[12] Ibidem, nr. 75 din 3 aprilie 1929.
[13] Arhiva C.C. al P.C.R., fond 1, mapa 139.
[14] Ibidem. Dintr-un proces-verbal încheiat în şedinţa din 21 aprilie 1932 a Comisiei rezultă că se tradusese pînă atunci din *Operele* lui V. I. Lenin volumele 1,2,3,4,9,16,17,20. Erau în curs de a fi traduse în limba română şi volumele 5, 6, 10, 11.
[15] Arhiva C.C. al P.C.R., fond 1, dosar. 5, f. 5 ; ibidem, fond 3, dosar. 697, f. 2.
[16] Ibidem. fond 1, dosar 79, f. 13 ; fond 8, dosar f. 17 ; fond 1, dosar 5, f. 8.
[17] Ibidem, fond 8, dosar. 18.
[18] Ibidem, fond 47, Unitatea de păstrare nr. 13.
[19] Ibidem, fond 110, mapa 34.

ției, iar la 19 ianuarie ziarul „Înainte" punea la îndemîna cititorilor articolul intitulat semnificativ *21 ianuarie 1924*.

Procurarea și citirea manifestelor sau a ziarelor menționate erau făcute de muncitori cu riscuri dintre cele mai mari, mergînd pînă la arestarea și întemnițarea lor. Cu toate acestea, Partidul Comunist Român și cercuri largi de muncitori, înfruntînd teroarea dezlănțuită și-au adus omagiul și au cinstit în permanență memoria și opera lui Lenin !

Așa, spre exemplu, la 23 ianuarie 1931, Direcțiunea poliției și a Siguranței generale a statului, Brigada a III-a, constată că Organizația tineretului comunist din capitală a șapirografiat și a răspîndit afișe cu următorul conținut : *21 ianuarie, zi de luptă, vrem muncă, pîine, ajutor și nu vorbe goale* [20].

Într-un alt manifest, intitulat *Muncitori, țărani, intelectuali și minorități asuprite*, editat de Comitetul Central al Ajutorului Roșu din România, relevîndu-se importanța săptămînii de la 15-21 ianuarie, care „este săptămîna celor 3 L, sau săptămîna lui Lenin, Luxemburg, Liebknecht", se aprecia că numele de „*Lenin, Liebknecht, Luxemburg* sînt simbolul de luptă al proletariatului împotriva regimului capitalist, împotriva războiului imperialist, împotriva oportunismului din sînul mișcării muncitorești și pentru revoluția socială și dictatura proletariatului" [21].

În ianuarie 1931, în „Buletinul Uniunii Tineretului Comunist din România", Comitetul regional din Transilvania, este inserată o poezie închinată *Tovarășului Lenin*. Versurile, deși stîngace, vădesc marea dragoste pe care muncitorimea română o purta lui V. I. Lenin.

În aceeași lună, ianuarie 1931, Secția locală din București a P.C.R. și a U.T.C., chema, prin *Manifestul* său editat cu prilejul săptămînii „Lenin-Liebknecht-Luxemburg-1931", masele exploatate la luptă „în contra naționalizării capitaliste, în contra reducerilor de salarii, pentru muncă și ajutor de stat pentru șomeri, pentru apărarea Uniunii Sovietice, pentru întărirea partidului comunist, Uniunea Tineretului Comunist și a tuturor organizațiilor revoluționare, pentru guvern muncitoresc țărănesc" [22].

Chiar și în celulele închisorilor, slova leninistă dătătoare de curaj și încredere în victoria finală a cauzei proletariatului a pătruns pe diverse căi. Prin gratiile închisorilor pătrundeau fragmente din lucrările lui Vladimir Ilici, ca : *Statul și revoluția, Ce-i de făcut ?* și altele, scrise pe mici petice de hîrtie sau pe foiță de țigară. Militanții P.C.R. arestați au comemorat an de an, aidoma tovarășilor din afară, pe V. I. Lenin. Astfel, la 15 ianuarie 1925, în închisoarea Jilava, deținuții politici revoluționari închiși au audiat o conferință despre viața și personalitatea lui V. I. Lenin. Unul dintre comuniștii închiși aici, Alexandru Dan, își notează cîteva idei după conferința prezentată. Notițele sale care au înfruntat vitregia timpului și a închisorii menționează în încheierea lor cuvintele : „Lenin a murit, dar opera sa va trăi în veșnicie" [23].

Înfruntînd teroarea organelor represive ale statului burghezo-moșieresc, comuniștii din țara noastră au reușit să tipărească în adîncă ilega-

[20] Arhiva C.C. al P.C.R., fond 3, dosar 609, f. 252.
[21] Ibidem.
[22] Arhiva C.C. al P.C.R., fond 26, mapa 18.
[23] Ibidem, fond 55, mapa 49.

litate ziarul „Scînteia", organul de presă central al P.C.R. al cărui prim număr a văzut lumina tiparului la 15 august 1931. Cu fiecare număr, ziarul a răspîndit şi transmis în rîndul maselor muncitoare cuvîntul partidului comunist, a propagat cu devotament învăţătura marxist-leninistă, a evocat viaţa şi opera lui Marx, Engels şi Lenin.

În acelaşi an, 1931, Editura P.C.R. a tipărit în limba română lucrarea lui V. I. Lenin *Chestiunea organizatorică*. În *Prefaţă*, editura reliefa importanţa deosebită a acestei lucrări pentru proletariatul român : „Cu deosebire problemele organizatorice, care constituesc unele din cele mai importante probleme, de înţelegerea cărora atîrnă bolşevizarea, consolidarea şi dezvoltarea partidului nostru, întocmai ca şi alte multe probleme de ordin teoretic şi politic, datorită condiţiilor specifice în care s-a dezvoltat Partidul Comunist din România, nu au fost aproape de loc aduse la cunoştinţa membrilor de partid şi muncitorimii revoluţionare din această ţară. Şi, desigur, nimeni nu se va apuca să nege lipsurile mari pe care le suferă cadrele partidului din pricina inexistenţei literaturii necesare. Iată de ce cărticica de faţă, care poartă titlul de *chestiunea organizatorică*, umple un mare gol în viaţa de toate zilele a partidului nostru".

Chestiunea organizatorică — scria redacţia în încheierea *Prefeţei* — lămureşte tovarăşilor multe lucruri, care pentru mulţi dintre noi erau tainice, neguroase. Ea deschide orizonturi noi, înarmează pe comunişti cu un bagaj solid de cunoştinţe leniniste, risipeşte multe îndoieli, cimentează ideologia noastră revoluţionară de clasă, luminîndu-ne calea spre înfăptuirea acelei grandioase meniri istorice pe care şi-a asumat-o partidul comunist. Iată de ce *Chestiunea organizatorică* nu trebuie citită ca un roman, ca un raportaj de gazetă oarecare, ci, dimpotrivă, ea trebuie studiată cu toată luarea-aminte, pentru ca de pe urma aprofundării ideilor cuprinse într-însa mişcarea comunistă să poată dobîndi rezultate cît mai mari" [24].

Legat de înţelegerea de către comuniştii români a esenţei ideilor leniniste, ni se pare deosebit de importantă prezentarea făcută cărţii lui Lenin *Materialism şi empiriocriticism* de către N. Tatu în revista „Veac nou", în cadrul unui serial de trei articole [25].

Operînd o incursiune în rîndul diverselor doctrine filozofice şi social-politice, N. Tatu menţionează principalele teorii filozofice apărute în Rusia la sfîrşitul secolului al XIX-lea, ca empiriocriticismul, empiriomonismul lui Bogdanov, empiriosimbolismul, teorii bazate pe idealismul filozofic în genere şi pe care autorul le consideră, pe bună dreptate, ca „negaţii ale marxismului" şi ca teorii filozofice profund reacţionare. Reliefînd rolul lui Vladimir Ilici în lichidarea acestor teorii, autorul aprecia că „controversa dintre Lenin şi empiriocriticism este una dintre cele mai fecunde polemici şi dintre cele mai contributive în ceea ce priveşte clarificarea filozofiei marxiste". Într-un limbaj simplu, dar limpede, N. Tatu precizează apoi structura internă a teoriilor filozofice idealiste, oprindu-se în mod deosebit asupra empiriocriticismului şi opunîndu-i acestuia marxismul. „Iată în esenţă — subliniază N. Tatu — tezele materialismului filo-

[24] Arhiva I.S.I.S.P. de pe lîngă C.C. al P.C.R., cota A. XV-2, inv. nr. 378 (*Chestiunea organizatorică*), Bucureşti, Edit. P.C.R., 1931, p. 3—5.

[25] „Veac nou", an. I, nr. 2, 3 şi 4 din 10, 17 şi 24 aprilie 1932.

zofic. Între el și polarul său, idealismul, sînt pozițiile intermediare : pozitivismul lui Hume, neokantismul, idealismul empiriomonist, empiriocriticismul etc., toate varietăți ale agnosticismului. Materialismul implică, după cum observă Lenin, trei concluzii gnoseologice : 1) există lucruri independente de conștiința și senzațiile noastre ; 2) nu există diferență de principiu între fenomen și lucru în sine. Există numai o diferență între ce e cunoscut și ce e încă necunoscut" [26]. „În fine — conchide autorul —, a treia concluzie de ordin gnosologic e următoarea : 3) asupra teoriei cunoașterii trebuie totdeauna să raționăm dialectic, adică să nu presupunem niciciînd conștiința noastră ca invariabilă, gata făcută...".

Anul 1932 a înregistrat noi manifestări de cinstire a personalității lui Lenin. Așa, de exemplu, într-o notă a Chesturii poliției Ploiești, datată 12 ianuarie 1932, adresată primprocurorului parchetului Prahova, aflăm că organizația comunistă, locală, proiectînd sărbătorirea la 21 ianuarie a conducătorilor comuniști Lenin-Luxemburg-Liebknecht — a hotărît organizarea cu această ocazie a unor „manifestațiuni de stradă, întruniri de protestare în fabrici și în fața fabricilor, răspîndire de manifeste cu caracter subversiv, îndreptate contra formei de guvernămînt, arborare de steguleţe roșii și șablonare pe ziduri cu vopsea roșie, de lozinci comuniste" [27].

Brigada a III-a de siguranță a Capitalei, la 14 ianuarie 1932, atrăgea atenția organelor de represiune în subordine că săptămîna de propagandă Karl Liebknecht-Rosa Luxemburg-Lenin, „va începe în ziua de 22 ianuarie". Cu această ocazie, se menționează în notă, comuniștii vor răspîndi manifeste clandestine, vor ține ședințe comemorative la sediile Ajutorului Muncitoresc Român, și anume : 1) str. Mașina nr. 44 ; 2) str. Bacens nr. 8 ; 3) La sala sindicatelor din str. Smîrdan nr. 4. Totodată se vor ține întruniri la ieșirea lucrătorilor de la următoarele fabrici : Malaxa, C.F.R., R.M.S., Voinea, Saturn și Mociorniţa" [28].

Relevînd marile merite ale lui V. I. Lenin în construirea statului socialist, Manifestul P.C.R. și al U.T.C., secțiunile Brașov, intitulat : *Muncitori, muncitori tineri, muncitoare, tovarăși*, chema pe toți cei ce muncesc la sărbătorirea zilei de 15 ianuarie, ca și de luptă a proletariatului român, prin demonstrații în stradă pentru realizarea unor revendicări imediate de mare importanță pentru cei ce muncesc de la orașe și sate, și anume : „Contra reducerii de salariu, contra orelor suplimentare, a amenzilor și a concedierilor, contra bătăii ucenicilor, pentru tinerii muncitori la muncă egală, salariu egal cu muncitorii bătrîni, pentru doi ani de ucenicie, pentru școală de ucenici în timpul de lucru, pentru zi de lucru de 7 ore, cu salariul întreg, pentru mărirea salariului, pentru ajutorarea regulată a șomerilor de către stat, pentru activitatea deschisă a organizațiilor revoluționare muncitorești și țărănești, pentru eliberarea din în-

---

[26] Aici autorul intervine cu o seamă de amănunte explicative, din care reproducem o parte : „Practica dovedind corespondența dintre percepțiile noastre și natura obiectivă a lucrurilor percepute constituie cea mai elocventă refutație a agnosticismului kantian și humeian. De altfel, pentru Marx, orice încercare de a rezova problemele gnoseologice fără a se recurge la practica umană este o pură scolastică pe care o disprețuiește pentru sterilitatea și inutilitatea ei".

[27] Arhiva C.C. al P.C.R., fond 3, dos. 697, f. 74.

[28] Ibidem, fond 1, dosar. 79, f. 73.

chisoare a muncitorilor şi ţăranilor revoluţionari, contra războiului antisovietic, pentru apărarea revoluţionară a Uniunii Sovietice" [29].

Biroul de siguranţă al municipiului Braşov, într-o notă din 18 ianuarie 1932, menţiona răspîndirea de manifeste revoluţionare închinate aniversării lui Lenin, în număr mare, în raza municipiului Braşov; asemenea manifeste au fost găsite „prin curţile caselor din străzile Plevna, Rahova, Vidin, Călugăreni, Avram Iancu, de Myloc şi Bisericii Române" [30].

Demn de relevat este faptul că P.C.R. a organizat răspîndirea unor astfel de manifeste şi în comunele rurale, aşa cum rezultă şi din raportul prefectului judeţului Alba către Ministerul de interne, datat 22 ianuarie 1932. „Din cercetările ce am ordonat să se facă — se releva în raportul prefectului — constatăm că astfel de manifeste s-au distribuit cu această ocaziune nu numai în comunele urbane — după cum era obiceiul pînă acum —, ci şi în comunele rurale, ceea ce denotă — aprecia acelaşi prefect — că stăm în faţa unei propagande serioase şi bine organizate cu rădăcini bine fixate în toate ramurile sociale" [31].

Asemenea manifeste au fost răspîndite într-adevăr în mii şi mii de exemplare în toată ţara.

Într-o altă notă a Direcţiunii politice şi a siguranţei generale din 19 februarie 1932, găsim referiri la răspîndirea „Buletinului Comitetului local M.O.P.R." (Ajutorul Roşu), care, „scris la maşină şi apoi multiplicat prin şapirografiere", a fost împărţit de Secţiunea Bucureşti membrilor lor de încredere. După ce enumeră conţinutul acesteia, relevînd îndeosebi alineatul privind comemorarea lui Lenin, în notă se aprecia că „prin aceste articole se îndeamnă muncitorimea a se organiza în grupuri comuniste şi, în front comun de luptă revoluţionară, să lupte pentru dărîmarea regimului de exploatare capitalistă" [32].

În articolul omagial închinat lui Lenin-Luxemburg-Liebknecht, ziarul „Steagul roşu", organ al P.C.R., secţiunea Bucureşti — lega campania de popularizare a celor trei revoluţionari de sarcinile concrete în faţa cărora se aflau masele exploatate de la oraşe şi sate. „Campania L.L.L. — sublinia ziarul — a devenit acum tradiţie pentru proletariatul revoluţionar din toate ţările, şi în acest an, în timpul acestei săptămîni sună pe buzele tuturor tovarăşilor numele care vor rămîne pentru totdeauna înscrise în istoria luptelor revoluţionare, pentru dărîmarea societăţii capitaliste".

„Întotdeauna săptămîna L.L.L. nu era considerată ca o săptămînă de comemorare, ci ca una de luptă. În zilele acestea, avangarda comunistă pătrunde în masele largi şi, lămurind acestora rolul conducătorilor noştri în luptele revoluţionare ale proletariatului internaţional şi în construirea societăţii socialiste în Uniunea sovietică, mobilizează toate forţele proletare pentru continuarea luptei începute de ei. Anul acesta, cînd contradicţiile capitalismului au ajuns la culme, cînd foamea luceşte ori unde este casă de muncitor sau de ţăran, aniversarea lui Lenin-Luxemburg-Liebknecht, capătă o importanţă cu totul specială, importanţă pe care ceilalţi ani n-o aveau. Căci se apropie timpul cînd la fel, ca în 1918—1919, prole-

[29] Arhiva C.C. al P.C.R., fond 26, dosar 32.
[30] Ibidem, fond 96, dosar 1594 f. 5.
[31] Ibidem, fond 1, dosar 79, f. 43.
[32] Arhiva C.C. al P.C.R., fond 4, dos. 707, f. 344.

tariatul mondial va fi pus în situația de a alege : ori păstrarea regimului capitalist cu foamea și mizeria, care-l întovărășesc pretutindeni —, ori dărîmarea lui în război civil și constituirea unei noi societăți din care va dispărea exploatarea omului de către om. De aceea, pentru orice tovarăș conștient, săptămîna L.L.L. trebuie să însemneze o săptămînă de muncă acerbă pentru luminarea maselor largi asupra însemnătății problemelor pe care vremurile care vin le pun tuturor cu aceeași greutate" [33].

Publicațiile editate ilegal de către P.C.R. desfășoară în acești ani o acțiune tot mai amplă de propagare a leninismului și de aplicare a lui la condițiile social-istorice de la noi, la specificul evoluției istorice a evenimentelor și fenomenelor din România interbelică.

Organul central de presă al P.C.R., ziarul „Scînteia", a folosit diferite prilejuri pentru a analiza, în lumina marxism-leninismului, situația internă a României și a trage concluziile ce se impuneau. Așa, de exemplu, sub titlul *Pentru lupta de clasă neîmpăcată, pentru ieșirea din criză prin revoluție proletară*, ziarul sintetizează principalele aspecte ale învățăturii leniniste legate de munca practică a partidelor revoluționare. Este o admirabilă pagină care ilustrează însușirea temeinică de către comuniștii români a lucrărilor lui Vladimir Ilici. „În împrejurările de azi ale luptei de clasă — remarca „Scînteia" —, Lenin ne învață că scăparea din criza capitalismului, din șomaj și din teroare nu este decît în lupta revoluționară. Ne învață că numai doborîrea capitalismului și înlocuirea lui prin dictatura proletariatului dau putința maselor să pășească pe calea făuriri unei vieți libere și omenești, la adăpost de foamete și exploatare, de șomaj, de neștiință, de asuprire. Ne învață că nici o punte de împăcare nu există și nu poate exista între masele muncitoare și între burghezie, ci numai lupta de clasă necruțătoare. Ne învață că fără strîngerea maselor largi în organizații revoluționare și fără conducerea unică a luptelor lor de către partidele comuniste, nu-i cu putință a zdrobi pe deplin stăpînirea burgheziei. Ne învață că numai atunci partidele comuniste sînt în stare să conducă spre izbîndă masele muncitoare, cînd sînt sprijinite pe mase, cînd au legături vii cu masele prin sute și mii de fire organizatorice, cînd sînt întărite prin cuprinderea în ele a cît mai multe elemente proletare și țărănești revoluționare, cînd oțelite în lupte de clasă ele sînt întemeiate pe disciplină și pe unitate de fier și cînd duc lupte neîmpăcate împotriva oportuniștilor, care în propriile lor rînduri caută să înlăture sau să domolească lupta de clasă. Ne învață că drumul spre socialism duce prin făgașul luptei de clasă și că nici o clipă nu trebuie părăsit acest făgaș, sub nici un cuvînt și în nici o împrejurare, a-l părăsi înseamnă a trăda masele exploatate, înseamnă a le da pe mîna burgheziei".

Articolul se încheie printr-o chemare la adresa tuturor celor ce muncesc de la orașe și sate, de a-și înzeci eforturile „pentru întărirea partidului comunist și a organizațiilor lor revoluționare conduse de el, prin atragerea în ele a noi muncitori și țărani revoluționari, prin lupta neîmblînzită pentru linia lor revoluționară de luptă de clasă fără șovăire". Ziua aniversării lui Lenin, glăsuia ziarul, „să fie un imbold pentru a duce

[33] „Steagul roșu" nr. 9 din 15 ianuarie 1932, p. 3, col. 1.

în mijlocul maselor flămînde şi terorizate cuvîntul dezrobirii lor prin luptă revoluţionară de sub stăpînirea întemeiată pe sînge şi exploatare a fabricanţilor, bancherilor şi moşierilor..." [34].

În martie 1933, „Scînteia" evoca împlinirea a cinci decenii de la încetarea din viaţă a lui K. Marx. În acest context, ziarul reliefa însemnătatea însuşirii ideilor marxism-leninismului pentru victoria luptei proletariatului, accentuînd asupra rolului imens al lui Vladimir Ilici în continuarea creatoare şi cutezătoare a învăţăturii elaborate de întemeietorii socialismului ştiinţific.

În anul 1932, numele lui Vladimir Ilici şi date despre activitatea lui au putut fi strecurate şi în publicaţii editate legal. Aşa, de exemplu, „Facla" insera articolul *Lenin şi literatura proletară* [35], iar în „Bluze albastre", publicaţie condusă de Al. Sahia, citim : „Cred, şi o dată cu mine cîţiva zeci de muncitori, că ar fi nimerit să publicaţi în revista «Bluze albastre » un şir de articole în care să ne vorbiţi despre viaţa lui Lenin" [36].

Ca şi în anii precedenţi, şi în 1934 organizaţiile P.C.R. au lansat manifeste de luptă mobilizatoare legate de ziua aniversativă, Aşa, bunăoară, într-un Manifest intitulat *La toţi muncitotii* !, Comitetul regional din Ardeal al P.C.R. lega comemorarea marilor luptători ai proletariatului, Lenin, Liebknecht şi Rosa Luxemburg de demascarea politicii reacţionare continuată de guvernul naţional-liberal, prezidat de Tătărăscu, guvernul bancherilor şi fabricanţilor [37].

Relevînd faptul că acest guvern îşi începe exercitarea mandatului cu introducerea stării de asediu „în acele locuri, unde au fost luptele din februarie — lupte ale ceferiştilor şi petroliştilor — şi în centrele marii industrii" cu scopul vădit de a face „imposibil proletariatului apărarea faţă de exploatarea crescîndă faţă de noile reduceri ale salariaţilor şi faţă de concedieri" şi mai ales că „starea de asediu a fost introdusă în primul rînd nu faţă de Garda de fier, ci faţă de clasa muncitoare", manifestul chema masele muncitoare la luptă în front unic „pentru încetarea stării de asediu ! Pentru desfiinţarea cenzurii ! Pentru libertatea de organizare, întruniri şi de presă ! Contra reducerii salariilor şi pentru ridicarea salariilor în proporţie cu scumpetea ! Pentru ajutorul permanent de stat al şomerilor în sarcina statului şi patronilor ! Pentru ajutor extraordinar de iarnă de lei 3 000 pentru şomerii cu familie şi lei 2 000 pentru cei necăsătoriţi ! Pentru anularea procesului muncitorilor ceferişti de la Griviţa, pentru eliberarea deţinuţilor şi pentru reprimarea celor concediaţi, pentru despăgubirea văduvelor şi orfanilor !" [38].

Un articol bogat în conţinut referitor la personalitatea şi activitatea lui Lenin a apărut în „Lupta de clasă", sub titlul *Zece ani de la moartea lui Lenin*. Remarcînd că „operele lui Lenin, tipărite în cîteva zeci de limbi, au devenit bunul de preţ al fiecărui revoluţionar proletar, care cu adevărat vrea să lupte pentru dezrobirea definitivă a clasei sale şi a maselor exploatate şi asuprite de sub jugul capitalist şi imperialist", organul teoretic al C.C. al P.C.R. sublinia că „ziua comemorării morţii lui Lenin este o zi

[34] „Scînteia", an. II din ianuarie 1932.
[35] „Facla", an. XI, nr. 447 din 21 martie 1932, p. 2.
[36] „Bluze albastre", an. I, nr. 4 din 31 iulie 1932, p. 6.
[37] Arhiva C.C. al P.C.R., fond nr. 10, an. 1934, Unit. de păstr. nr. 331.
[38] Ibidem.

de popularizare largă a învățăturilor lui Lenin, zi de mobilizare a maselor la luptă pe baza indicațiilor teoretice și tactice a lui Lenin, zi de întărire în tot felul a partidelor comuniste ca una din operele concrete solide întemeiate pe baza învățăturilor lui Lenin" [39].

Și în anul 1934 presa legală reușește să strecoare în paginile sale informații despre viața și activitatea lui V.I. Lenin. Sub titlul *Lenin necunoscut*, un ziar bucureștean informa cititoriii despre apariția unui volum conținînd corespondența inedită a lui Lenin „dintr-o epocă în care marele revoluționar rus a fost silit să stea în neactivitate forțată (este vorba de perioada anilor 1908—1912, cînd V. I. Lenin se afla la Paris, dar ziarul nu era informat despre intensa activitate desfășurată de Vladimir Ilici în capitala Franței. — *n.n.*). În acest răstimp el se consacra de obicei cu totul studiilor, fiind un cititor dintre cei mai constanți și mai stăruitori ai bibliotecilor publice... Marxist convins, el privește revoluția ca o punere în acțiune a socialismului științific" [40].

Și de astă dată organele de represiune din țară și-au mobilizat toate eforturile pentru a împiedica răspîndirea manifestărilor, a ziarelor și gazetelor care evocau personalitatea lui V. I. Lenin. Astfel într-o *Notă* a Secțiunii a 4-a a poliției de siguranță din București se avertizau organele în subordine că „comuniștii care activează în rîndurile muncitorilor ceferiști din atelierele Griviția au primit instrucțiuni de la Consiliul local al Partidului Comunist Român, sectorul 4 Verde, să înceapă propagande... destinate comemorării lui Lenin, Rosa Luxemburg și Karl Liebknecht, adică între 15 și 21 ianuarie 1934" [41].

Inspectoratul regional de poliție din Cluj în *Ordinul circular* adresat chesturii și poliției de reședință la 10 ianuarie 1934, sesiza și el că „din informațiunile ce le posedăm rezultă că organizațiile comuniste pun la cale o campanie de propagandă care va decurge de la 15 la 22 ianuarie (comemorarea comuniștilor Lenin-Liebknecht-Luxemburg)". Cu aceeași ocazie se menționa că comuniștii „vor stărui asupra organizării șomerilor în sensul instrucțiunilor anterioare cu tendința de a ajunge în unele părți la demonstrații de stradă, luptînd împotriva stării de asediu și contra fascismului". Inspectoratul cerea să se ia măsuri de supraveghere a activității comuniștilor, „ținîndu-ne în curent cu orice constatare veți face..." [42].

Același Inspectorat regional de poliție din Cluj, în adresa sa din 18 ianuarie 1934, constată deja că în Satu-Mare, Sibiu și Cluj „s-au răspîndit

---

[39] „Lupta de clasă", an. XV, nr. 1 din 1934.

[40] „Adevărul artistic și ilustrat", an. XIII. seria II a nr. 728 din 13 noiembrie 1934, f. 10.

[41] Arhiva C.C. al P.C.R., fond 1, dos. 79, f. 73.

Într-adevăr, în Arhiva Institutului de studii istorice și social-politice se găsește o *circulară* intitulată *Către toate Comitetele regionale, raionale, locale și celulele de Partid*, în care Comitetul Central dădea indicații de felul în care trebuie să se desfășoare campania celor 3 L, menționînd că acțiunea se va desfășura „pe baza instrucțiunilor generale de mai jos, pe care le veți adopta condițiunilor speciale fiecărei regiuni și localități" (vezi Arhiva I.S.I.S.P., dosar nr. 1 8330—21 036, A. XVII-120, fila 83—84).

[42] Ibidem, fond 26, dosar 4 229, fila 3.

manifeste comuniste... în legătură cu comemorarea fruntaşilor comunişti L.L.L. (Lenin-Karl Liebknecht-Rosa Luxemburg")[43].

Inspectoratul regional de poliţie Timişoara, în raportul său către Direcţiunea generală a poliţiei, consemna faptul că „la 22 ianuarie a.c. la Arad s-au găsit răspîndite cîteva manifeste, prin care se slăvea memoria fostului conducător — Lenin" [44].

Şi în anii următori organele de represiune ale claselor exploatatoare au urmărit cu multă atenţie activitatea organizaţiilor revoluţionare de pe cuprinsul întregii ţări, în legătură cu comemorarea lui Lenin, luînd totodată drastice măsuri de împiedicare a lor. Astfel, de exemplu, Direcţiunea generală a poliţiei, într-o telegramă cifrată trimisă inspectorilor generali de poliţie, menţiona că pentru săptămîna de propagandă Lenin-Liebknecht-Luxemburg, Comitetul central al presei comuniste a editat un număr de 1 000 de fotografii, unele reprezentînd pe Lenin deasupra globului pămîntesc. Direcţiunea cerea dispunerea de măsuri „urgente" pentru confiscarea lor [45].

La fel, într-o adresă a Inspectoratului regional I Ploieşti din 18 ianuarie 1936, adresată Direcţiunii generale a poliţiei, după ce se informa că organizaţiile comuniste clandestine din Ploieşti, „au luat hotărîrea ca în ziua de 21 ianuarie 1936, aniversarea morţii lui Lenin, să fie serbată prin încercare de grevă pasivă, una oră în fabrici, sub diferite pretexte", cu demonstraţii ale şomerilor în faţa fabricilor, răspîndirea de manifeste şi arborarea de drapele roşii, comunica că au luat toate măsurile de supraveghere [46].

La 4 aprilie 1936, chestorul poliţiei Sibiu primeşte ordin telegrafic de a lua „măsuri urgente pentru confiscarea broşurii comuniste intitulate *Vladimir Ilici Lenin şi tineretul*, care se răspîndeşte printre muncitorii din fabrici şi ateliere, imprimată fiind la tipografia Comitetului Central al Partidului Comunist din România" [47].

Şeful poliţiei de siguranţă a municipiului Ploieşti cerea comandantului legiunii de jandarmi locali să-i pună la dispoziţie 5 jandarmi „necesari pentru supravegheri şi razii în oraş şi în apropierea fabricilor, întrucît comuniştii intenţionează să aniverseze moartea lui Lenin, Rosa Luxemburg şi Karl Liebknecht" [48].

În tot acest timp, în care organele represive efectuau percheziţii, confiscau manifeste etc., acţiunea de popularizare a leninismului şi a personalităţii lui V.I. Lenin se desfăşura într-un ritm susţinut. La 20 august 1935, ziarul „Scînteia" sintetiza, într-un articol, contribuţia lui Vladimir Ilici în gîndirea şi practica revoluţionară, scriind: „În ce constă drumul lui Lenin? În menţinerea purităţii principiilor marxiste, în aplicarea şi continuarea lor pentru perioada următoare celei a lui Marx-Engels. În

---

[43] Ibidem. De altfel, într-o notă a Secţiunii 4 din cadrul Direcţiei generale a poliţiei, Bucureşti, datată 20 ianuarie 1934, rezultă că, „atît în capitală, cît şi în toate centrele muncitoreşti din ţară, membrii organizaţiilor comuniste au răspîndit clandestin materiale de propagandă" pentru comemorarea lui Lenin, Karl Liebknecht şi Rosa Luxemburg (vezi Arhiva C.C. al P.C.R. (320)).

[44] Arhiva C.C. al P.C.R., fond 1, dosar 79, f. 83.

[45] Ibidem, fond 1, dosar, 79, fila 99.

[46] Ibidem, fila 97.

[47] Ibidem, fond 10, dosar 2 715, fila 2.

[48] Arhiva C.C. al P.C.R., fond 3, dosar 697, fila 110.

lupta de clasă intransigentă, îndreptată spre țelul final : cucerirea revoluționară a puterii de către proletariat, instituirea dictaturii proletariatului, construcția socialismului, desființarea claselor. În căutarea aliaților și a rezervelor proletariatului. În crearea instrumentului conducător al proletariatului, partidul muncitoresc de tip nou".

Într-un documentat articol, „Scînteia Prahovei", organul Comitetului regional din Prahova al P.C.R.[49], prezenta pe larg contribuția lui Lenin la dezvoltarea marxismului, la înarmarea proletariatului internațional cu tactica revoluționară de luptă. Referindu-se la situația din țară, ziarul sublinia „Regionala din Prahova a Partidului Comunist Român trebuie să treacă cu pași hotărîți, bolșevici la *organizarea luptelor economice zilnice*, legîndu-le cu cele politice, la luptă puternică pentru *organizarea tineretului* de la orașe și sate, rupîndu-i de la organizațiile de străjeri și cercetași care au de scop îndepărtarea lor de la drumul revoluției, la *organizarea și atragerea în luptă a țărănimii sărace și flămînde*, care este cel mai puternic aliat al clasei muncitoare în luptă cu burghezia. Pentru acest lucru, regionala de partid trebuie să se înarmeze cu teoria marxist-leninistă, lucru care la mulți activiști din regiune ne lipsește. Lenin a spus : *„Nici teoria fără practică, nici practica fără teorie.* Acel activist care nu ține cont de acest lucru este un luptător orb. De aceea se impune ridicarea ideologică a membrilor de partid, prelucrarea problemelor de partid în masa largă a muncitorilor în fabrici, schele, prin consfătuiri largi, ducînd o luptă, așa cum ne învață Lenin, contra șefilor social-democrați oportuniști și a tuturor acelor elemente care adoptă tactica oportunistă a social-democraților, demascîndu-i cu fapte întîmplate în timpul acțiunilor muncitorești. Membrii din secțiune trebuie să lupte pentru *întărirea disciplinei și conspirației și recrutarea de noi membri în partidul comunist.* În activitatea lor, tovarășii din regiune trebuie să se folosească de directivele Comitetului Central al Partidului Comunist Român, care, mai ales după Congresul al V-lea, se dezvoltă cu pași repezi în bolșevizarea lui, întărindu-se politicește și organizatoricește".

La 21 septembrie 1936, cu ocazia unei percheziții la o familie cu tradiții revoluționare, poliția burghezo-moșierească găsește, printre alte materiale „incendiare", și un text intitulat *Lenin și leninismul*"[50], în care se insista asupra unor trăsături ale personalității lui Vladimir Ilici : „Viața lui Lenin a fost în ansamblul ei numai acțiune, dar, spre deosebire de oamenii de fapte dinaintea lui, acțiunea la dînsul nu era despărțită de conștiința teoretică. Cariera sa politică își găsește explicația în opera sa scrisă." Se sublinia, de asemenea, că „Lenin a fost aproape singurul care a văzut că principiul vital al marxismului era apariția metodei de gîndire care știe că adevărul nu-și trage sensul său concret decît din *condițiuni totdeauna schimbătoare și totdeauna concrete ale realității* (subl. ns.) în opoziție cu metoda care pleacă de la valori neschimbătoare și abstracte".

Cu fiecare an, condițiile tipăririi ilegale a ziarelor deveneau tot mai grele. Cu riscuri enorme și uneori cu sacrificiul vieții, comuniștii români reușeau totuși să tipărească și să difuzeze pagini ale publicațiilor revolu-

---

[49] „Scînteia Prahovei", an. II, nr. 1 din 15 ianuarie 1935.
[50] Arhiva C.C. al P.C.R., fond 15, dosar 310.

ţionare. Menţionăm numărul din 24 ianuarie 1938 al ziarului „Scînteia", consacrat comemorării lui Lenin.

În legătură directă cu situaţia din ţară, cînd în faţa pericolului fascist se impuneau cu acuitate gruparea tuturor forţelor antifasciste şi îmbinarea luptei pentru păstrarea şi dezvoltarea democraţiei cu lupta pentru înfăptuirea ţelului final al proletariatului, ziarul reproducea un citat semnificativ din scrierile lui V. I. Lenin : „Ar fi o greşeală foarte gravă să se creadă că lupta pentru democraţie e în stare să abată proletariatul de la revoluţia socialistă sau că ea o eclipsează, o pune în umbră ş.a.m.d. Dimpotrivă, aşa cum e cu neputinţă un socialism învingător care nu înfăptuieşte democraţia deplină, tot aşa nu se poate pregăti pentru biruinţă asupra burgheziei proletariatului care nu duce în toate direcţiile o luptă consecventă şi revoluţionară pentru democraţie".

Tot în paginile „Scînteii" din 24 ianuarie 1938 era inserată scrisoarea lui V.I. Lenin din 24 octombrie 1917, în care el preciza că, în acea situaţie creată în Rusia, revoluţionarii trebuiau să treacă de urgenţă în mod decisiv la luarea puterii politice.

G. Zimneanu şi Al. Savu, semnează în 1940, un articol omagial închinat lui V. I. Lenin. Însumînd aproape 40 de pagini, autorii prezintă multilateral viaţa şi activitatea lui Vladimir Ilici. „Importanţa teoriei leniniste — conchid autorii articolului — stă, între altele, în faptul că ea deschide perspective revoluţionare proletariatului diferitelor ţări, le descătuşează iniţiativa în chestiunea ofensivei împotriva propriei burghezii naţionale, îi învaţă să utilizeze împrejurările războiului pentru organizarea unei astfel de ofensive şi întăreşte credinţa lor în izbînda revoluţiei proletare". În continuare, în articol se subliniază că, aşa cum indicase încă Lenin, „un adevărat revoluţionar este acela care rămîne totdeauna alături de clasa revoluţionară, care rămîne credincios proletariatului atît în ofensivă, cît şi în perioada de retragere vremelnică. «Nu e greu să fii revoluţionar atunci cînd revoluţia a izbucnit şi s-a aprins, cînd toţi sînt atraşi de revoluţie din simplu entuziasm, din modă, uneori din interesul carierei lor»...« e mult mai greu şi mult mai preţios de a şti să fii revoluţionar atunci cînd încă nu există condiţii pentru o luptă revoluţionară directă, deschisă într-adevăr de masă...»" [51].

În anii dictaturii militare-fasciste, P.C.R., deşi îşi desfăşura activitatea în condiţii deosebit de grele, a continuat să comemoreze an de an personalitatea şi activitatea lui Lenin. Prin manifeste, articole omagiale, pancarde, arborarea de drapele roşii etc., în a treia săptămînă a lunii ianuarie, P.C.R. făcea cunoscut maselor muncitoare importanţa deosebită a operei teoretice şi practice a lui Lenin. Astfel, gazeta ilegală „Moldova roşie" nr. 7 din 28 februarie 1941 inserează articolul *Luxemburg-Liebknecht-Lenin*. Manifestul intitulat *Sub drapelul lui Lenin* reproduce cuvîntarea preşedintelui Sovietului din Moscova de la şedinţa solemnă a Sovietului din Moscova din seara zilei de 21 ianuarie 1940, „Buletinul C.C. al

[51] Ibidem.

P.C.R." nr. 23 din 23 ianuarie 1943 publică articolul *19 ani de la moartea lui Lenin*, iar manifestul *Sub marele drapel al lui Lenin — spre victorie* reproduce cuvîntarea președintelui organizației de partid din Moscova ținută cu ocazia comemorării lui Lenin. Toate aceste manifestări erau conjugate, potrivit instrucțiunilor conducerii de partid, cu desfășurarea cît mai largă a acțiunilor de luptă antifascistă, pentru pace [52].

Această activitate, sistematic desfășurată, de răspîndire în masele largi a ideilor și a principiilor revoluționare leniniste avea să-și spună cuvîntul în acțiunile Partidului Comunist Român, care, pornind de la tezele fundamentale ale marxism-leninismului și aplicîndu-le creator la condițiile istorice concrete ale țării noastre, a condus clasa muncitoare și întregul nostru popor la victoria insurecției armate din august 1944.

[52] Arhiva C.C. al P.C.R., fond 1, nr. 1943, mapa 3.

COMUNICĂRI

ȘTIINȚA POLITICĂ ȘI ARTA POLITICĂ LA V. I. LENIN

DE

OVIDIU TRĂSNEA

Moto : „Politica este o știință și o artă care nu cad din cer, care se dobîndesc cu trudă...".

V. I. LENIN

Cînd, în martie 1913, în articolul său privind *Destinele istorice ale învățăturii lui Karl Marx*, în care, surprinzînd esența *politică* a acesteia („lămurirea rolului istoric mondial al proletariatului, acela de făuritor al societății socialiste"), V. I. Lenin prevedea că „un triumf și mai mare (decît cele de pînă atunci. — *n.n*) îi va aduce marxismului, ca doctrină a proletariatului, perioada istorică ce se apropie" [1], el făcea una din acele previziuni care avea să fie pe deplin confirmate de mersul istoriei.

În epoca noastră de complexe și profunde schimbări social-politice și de rapide metamorfoze ideologice, ideologia politică revoluționară a clasei muncitoare își afirmă forța crescîndă datorită caracterului ei *științific* și *umanist*, datorită faptului că s-a dovedit singura în stare să ofere popoarelor o perspectivă clară, însuflețitoare a dezvoltării societății, care încorporează tendințele legice ale procesului istoric și aspirațiile de progres ale maselor. Marxism-leninismul s-a dezvoltat, fortificîndu-și pozițiile în lupta împotriva ideologiei burgheze și reformiste, a filozofiilor idealiste, a teoriilor social-politice retrograde și diversioniste, în așa fel încît astăzi, cum recunosc chiar și cei mai puțini receptivi la adevărul tezelor sale, „nu există nici o doctrină, nici un plan de reformă socială, nici o concepție despre fundamentul și scopurile puterii politice care să nu se situeze, deschis sau implicit, *în raport* cu marxismul. Marxismul constituie un fel de atmosferă difuză de care gîndirea politică nu poate face abstracție. El acționează ca un revelator indispensabil pentru claritatea ideilor ; fără el, acestea par condamnate să se detașeze de realitatea socială" [2]. De aci și prezența sa tot mai vie în miezul dezbaterilor ideologice contemporane, înrîurirea sa activă, directă sau mijlocită, asupra mișcărilor sociale și politice ale lumii de azi.

[1] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 23, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1964, p. 4.

[2] Georges Burdeau, *Traité de Science Politique*, t. VI, Paris, 1956, p. 40.

Rev. filoz., **17**, *3—4*, p. 403—409, București 1970

La această victorioasă ascensiune a marxismului, în planul teoriei şi al practicii, o contribuţie de seamă a adus, fără îndoială, Lenin însuşi. Este ştiut şi recunoscut că, în condiţiile noi ale imperialismului şi ale revoluţiilor proletare, Lenin a apărat de denaturări, a continuat şi dezvoltat opera lui Marx. Pornind de la spiritul concepţiei marxiste, de la caracterul ei creator, Lenin sublinia că teoria lui Marx nu este ceva finit şi intangibil, că ea a pus numai piatra unghiulară a ştiinţei pe care socialiştii trebuie s-o ducă mai departe în toate direcţiile dacă nu vor să rămînă în urma vieţii.

★

La centenarul naşterii sale, ne propunem să consemnăm cîteva reflecţii asupra unităţii dintre ştiinţa politică şi arta politică în concepţia şi activitatea lui V. I. Lenin.

Mulţi dintre cercetătorii istoriei politicii şi a gîndirii politice au semnalat un divorţ, o separare între gîndirea politică sistematică şi acţiunea politică : separare, pînă şi fizică, pentru că cei care au strălucit în domeniul doctrinei au eşuat în acela al practicii, după cum, în genere, oamenii de acţiune au avut slabe preocupări pentru teoria politică şi în nici un caz nu s-au impus în elaborarea acesteia. Unii dintre comentatori au fost tentaţi să interpreteze această situaţie ca reprezentînd pentru politică — spre deosebire de alte sfere ale activităţii umane — o adevărată fatalitate, un destin implacabil. În cercetările mai noi, această separare a fost explicată, în spiritul concepţiei autonomiei sau „politeismului" valorilor şi a antagonismului lor (Max Weber), drept o opoziţie inconciliabilă între ştiinţă şi politică, între omul de ştiinţă şi omul politic. De pe aceleaşi poziţii, Julien Freund, de pildă, considera că, ştiinţa şi politica fiind esenţe autonome, ireductibile, adevărurile ştiinţei n-ar putea fi niciodată convertite în valori intrinseci ale acţiunii politice ; în felul acesta, o politică ştiinţifică n-ar fi niciodată posibilă [3]. Politica practică, fiind o acţiune prin excelenţă subiectivă, ar fi astfel condamnată să rămînă o artă, în strictă şi exclusivă dependenţă de calităţile individuale ale omului politic.

Acţiunea politică este, într-adevăr, în anumite limite, o acţiune subiectivă ; şi în acest sens ea va fi totdeauna tributară ştiinţei, dar şi înţelepciunii, coeficientul personal al conducătorului găsindu-şi un spaţiu destul de larg (istoriceşte variabil însă) în această acţiune. Dar ea nu poate rămîne totdeauna, ca în trecut, o chestiune exclusiv de dibăcie, de abilitate. Gradul concordanţei ei cu legitatea socială obiectivă o transformă într-o activitate cu caracter ştiinţific, stimulatoare a progresului social. Aceasta a fost o cerinţă capitală pentru asigurarea victoriei luptei de clasă a proletariatului, a revoluţiei şi a construcţiei socialiste.

În această perspectivă a lichidat marxismul ruptura dintre arta politică (*politikè tehnè*) şi ştiinţa politică (*politikè epistemé*), reprezentînd terenul pe care s-a putut realiza unitatea dintre ele, întrucît el *fundamentează* posibilitatea unei politici ştiinţifice. De altfel, se ştie că apariţia marxismului a răspuns, în plan general, unei duble necesităţi : de a conferi practicii sociale fundamentul solid şi exact al cunoaşterii ştiinţifice, de a ridica, gradual, practica politică revoluţionară la nivelul ştiinţei şi, în acelaşi timp, de a depăşi sterilitatea gîndirii teoretice speculative, rupte de viaţă prin legarea teoriei de practică şi confruntarea ei permanentă

[3] Vezi, Julien Freund, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965, p. 373.

cu aceasta. Aceste coordonate fundamentale ale marxismului l-au inspirat şi călăuzit pe V.I. Lenin. Ceea ce-l caracterizează în cel mai înalt grad a fost, cum s-a mai spus, conştiinţa a ceea ce este *fundamental* în marxism şi *nou* în istorie, a cărei dezvoltare nu se supune nici „prescripţiilor" şi nici dorinţelor subiective.

Dezvoltînd teoria ştiinţifică marxistă în condiţiile noi, în care revoluţia şi construcţia socialistă au devenit o problemă a practicii nemijlocite, Lenin a pus un accent deosebit pe înarmarea clasei muncitoare şi a avangărzii sale revoluţionare cu aspectele conducerii practice a luptei politice, cu teoria acţiunii politice revoluţionare.

Relevînd importanţa covîrşitoare a revoluţiei săvîrşite de Marx în gîndirea social-politică, Lenin sublinia că socialismul din utopic a devenit ştiinţific, a adoptat teoria luptei de clasă, pe care o numeşte „piatra unghiulară a politicii marxismului". Ca şi Marx şi Engels, el a subliniat în repetate rînduri că prima condiţie a unei ştiinţe politice autentice este investigarea faptelor, studiul multilateral al realităţii, în complexitatea şi dinamica sa. Numai pornind de la premise teoretice şi metodologice juste, autentic ştiinţifice, verificabile în analiza şi aprecierea realităţii se poate întreprinde o acţiune eficientă. „Fără teorie revoluţionară nu poate să existe nici mişcare revoluţionară"[4], scria Lenin. Numai o astfel de teorie ştiinţifică, cum este cea a lui Marx, este capabilă să lumineze din punct de vedere practic mişcarea revoluţionară a clasei muncitoare. Reliefînd rolul teoriei ca element *condiţionant* al eficienţei acţiunii practice, el pornea, evident, de la ideea că în domeniul politicii teoria ştiinţifică nu are *numai* valoare explicativă, nu este şi nu trebuie să rămînă exterioară practicii, adică strict contemplativă, ci trebuie să se încorporeze acesteia în calitate de călăuză nemijlocită a acţiunii.

În acelaşi timp, el releva că elaborarea unei teorii politice ştiinţifice a influenţat *calitativ* însăşi acţiunea politică, impunîndu-i să încorporeze concomitent exigenţele ştiinţei şi pe cele ale valorilor politice şi etice generate de cauza eliberării proletariatului şi a construirii societăţii socialiste; şi astfel, „din haos şi înşelătorie, politica a devenit o ştiinţă, este posibilă *verificarea* etc"[5].

Dar pentru aceasta sînt necesare anumite condiţii pe care să le întrunească teoria însăşi, ca şi atitudinea noastră faţă de teorie. Înlăturînd consecvent orice dogmatism, orice tendinţă de închistare, de absolutizare, teoria trebuie să rămînă permanent deschisă, receptivă, în lumina cerinţei conformităţii ei cu realitatea, la îmbogăţiri, corectări, înnoiri impuse de dezvoltarea realităţii însăşi, ca şi de sporul continuu înregistrat de cunoaştere. Conştiinţa relativităţii teoriei este întemeiată pe principiile fundamentale ale gnoseologiei materialist-dialectice. „Trebuie să ajungem la înţelegerea adevărului incontestabil că un marxist trebuie să ţină seama de viaţa reală, de faptele precise ale *realităţii*, şi nu să continue să se cramponeze de teoria zilei de ieri, care, ca orice teorie, în cel mai bun caz nu face decît să desemneze ceea ce e fundamental, general, nu face decît *să se apropie* de înţelegerea complexităţii vieţii"[6]. În repetate rînduri, Lenin a stăruit asupra necesităţii înţelegerii marxismului ca o călăuză în acţiune,

[4] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 23.
[5] Idem, *Opere complete*, vol. 23, p. 475.
[6] Idem, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 31, Bucureşti, Edit. politică, 1964,p. 136.

ca un ansamblu armonios de principii teoretico-explicative şi euristice, metodologice, şi nu ca o dogmă ; uitînd acest lucru, vom face ca marxismul să devină unilateral, îl deformăm, îi răpim sufletul viu, transformîndu-l în ceva mort, subminăm în acelaşi timp bazele lui teoretice fundamentale şi legătura lui cu problemele practice concrete ale epocii [7]. A proceda astfel înseamnă a contraveni exigenţelor elementare ale ştiinţei, a trăda însuşi spiritul ştiinţific al marxismului, în esenţa sa opus oricărui dogmatism. Pentru că „nu poate exista dogmatism — sublinia de asemenea Lenin — acolo unde criteriul unic, criteriul suprem al doctrinei este concordanţa ei cu procesul real al dezvoltării economice-sociale..." [8].

Aşadar, teoria în genere, şi teoria politică în special, nu trebuie să fie fetişizată. Dimpotrivă, sînt necesare eforturi continue în vederea dezvoltării creatoare a acesteia, pe baza studierii atente a dinamicii realităţii social-politice şi a prelucrării critice a datelor pe care ştiinţa mondială le oferă. Atitudinea creatoare faţă de teoria politică impune totodată înlăturarea spiritului pragmatic în abordarea ei : „Nu este marxist acela care, în dorinţa de a justifica starea de lucruri existentă, denaturează teoria care constată în mod lucid situaţia obiectivă" [9]. Spiritul ştiinţific condamnă folosirea sau invocarea teoriei în sprijinul justificării pragmatice a statu-quo-ului sau al unor interese particulare şi de moment. Teoria ştiinţifică este chemată să contribuie la demistificarea politicii, şi nu la mistificarea ei.

Îmbinarea teoriei revoluţionare cu politica revoluţionară este menită să refuze atît dogmatismul, care sacrifică realitatea şi implicit eficienţa acţiunii revoluţionare de dragul exegezei nătîngi şi mioape, cît şi empirismul tîrîtor, lipsa de principialitate, oportunismul şi aventurismul gratuit şi ineficace, care desconsideră luminile necesare ale teoriei ştiinţifice şi, mai ales, unitatea ei indelebilă cu practica. Împotriva celor care de pe poziţiile relativismului istoric subiectivizau experienţa „actuală" şi o absolutizau, subordonînd întru totul practica revoluţionară „momentului", Lenin sublinia că înainte de orice este esenţial ca politica să fie consecvent principială, conformă cu cerinţele obiective descifrate în teoria ştiinţifică, fidelă scopului final al mişcării muncitoreşti : „... o politică principială amplă este, în ultimă instanţă, singura politică cu adevărat practică"... [10]. Dar o astfel de politică, justă şi eficientă, nu se poate realiza rămînînd la stadiul repetării unor teze cu valabilitate generală, oricît de întemeiate şi de corecte ar fi ele, şi nici ignorînd dinamica vie a condiţiilor concrete. *Principiile generale* deduse din concluziile ştiinţei (teoriei) politice *trebuie adecvate la condiţiile specifice de loc şi de timp.* În cunoscuta sa lucrare *„Stîngismul" — boala copilăriei comunismului* — un model de sinteză organică a ştiinţei politice marxiste cu arta politică —, Lenin sublinia o teză de importanţă cardinală : „Atîta timp cît există între popoare şi ţări deosebiri naţionale şi statale— şi aceste deosebiri vor dăinui încă foarte multă vreme, chiar şi după înfăptuirea dictaturii proletariatului pe scară mondială —, unitatea tacticii internaţionale a mişcării

---

[7] Idem, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 88.
[8] Idem, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 1, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 299.
[9] Idem, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 14, Bucureşti, Edit. politică, p. 388.
[10] Idem, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 15, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 380.

muncitoreşti comuniste din toate ţările nu cere înlăturarea diversităţii, suprimarea deosebirilor naţionale (ceea ce ar fi un vis absurd în momentul de faţă), ci cere o aplicare a principiilor *fundamentale* ale comunismului..., care *să modifice just* aceste principii *în amănunte*, să le adapteze just şi să le aplice la deosebirile naţionale şi naţional-statale" [11]. Este surprins aici principiul dialectic al unităţii dialectice a generalului şi particularului, a fundamentalului şi specificului în teoria şi practica revoluţionară, care generează şi raportul dintre strategia fundamentală şi tactica politică. În această lumină, tactica trebuie construită ţinîndu-se seama cu luciditate de *toate* forţele de clasă din statul respectiv (şi din statele înconjurătoare, şi din toate statele, pe scară mondială), precum şi de experienţa mişcărilor revoluţionare [12]. Cu alte cuvinte, tactica este o ecuaţie a acţiunii politice practice, în care alături de coordonatele fundamentale trebuie să figureze variabilele istorice de loc şi de timp, implicaţiile specifice ale poporului şi momentului istoric concret.

Neglijarea sau nesocotirea condiţiilor specifice din fiecare ţară, a particularităţilor fiecărei etape a luptei, duce la transformarea teoriei politice, a ştiinţei strategiei şi tacticii în doctrinarism dogmatic (de dreapta sau de stînga), iar în planul practicii la erori costisitoare şi, în cele din urmă, la eşec. Pentru că, aşa cum nota Lenin în aceeaşi lucrare mai sus citată, orice adevăr, dacă îl exagerăm, dacă îl extindem dincolo de limitele aplicabilităţii lui reale, poate să ne facă să ajungem la absurdităţi, se transformă inevitabil într-o absurditate. În acest sens, reliefînd obligaţia fiecărui comunist de a-şi însuşi „lecţia dialecticii istoriei, lecţia priceperii, ştiinţei şi a artei de a duce o luptă politică", Lenin evidenţia necesitatea unor eforturi permanente în direcţia descifrării corecte a realităţii istorice, a tendinţelor ei în vederea elaborării „principiilor fundamentale" care să orienteze eficient acţiunea politică precum şi necesitatea stăpînirii temeinice a tuturor formelor şi metodelor pe care le presupune tehnica acţiunii politice eficiente. „Politica este o ştiinţă şi o artă care nu cad din cer, care se dobîndesc cu trudă" [13]. El combătea tendinţa de a aborda problemele acţiunii politice nemijlocite, ale conducerii politice „după un şablon, pe baza uniformizării, a identificării mecanice a regulilor tactice de luptă". „Activitatea politică nu este trotuarul de pe Nevski prospekt", îl cita Lenin pe Cernîşevski, ci un drum sinuos şi dificil, cu obstacole şi ocolişuri, cu înaintări, dar şi cu retrageri necesare ; orice tactică trebuie să fie în acelaşi timp *principială* (să nu piardă din vedere esenţialul : criteriile ştiinţifice şi scopul final al mişcării) şi *elastică* (în mînuirea formelor şi metodelor, în „mularea" ei pe condiţiile specifice). Cu atît mai primejdios şi mai absurd — sublinia el — este să crezi că poţi inventa o reţetă sau o regulă generală care să fie bună (adică eficace) în toate cazurile. Şi conchidea : „Trebuie să ştii să judeci cu capul tău ca să te poţi orienta în fiecare caz în parte". Ideea fundamentală implicată aci este aceea a necesităţii, pentru fiecare partid proletar, pentru fiecare conducător politic, de a cunoaşte şi a stăpîni *toate* formele de luptă, de a fi pregătiţi, în orice moment, pentru a schimba cu rapiditate, în funcţie de condiţii, o formă de luptă cu alta.

---

[11] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 41, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 76—77.
[12] *Ibidem*, p. 47.
[13] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 41, p. 65.

Opera politică a lui Lenin — teoretician cu o excepţională forţă de pătrundere a esenţei fenomenelor şi proceselor social politice şi în acelaşi timp genial strateg şi tactician al acţiunii politice revoluţionare — ne oferă, într-o armonioasă sinteză, elaborarea pentru epoca în care a trăit a tuturor elementelor constitutive (agent, obiect, scop, mijloace, rezultat) ale unei posibile praxiologii politice sau politotehnici. Temelia profundă şi sigură a acestei elaborări constă în unitatea dintre teorie şi practică, privită nu static, ci ca unitate vie, dinamică, ca proces continuu, care se produce şi se reproduce necontenit, pe trepte mereu superioare, favorizînd în egală măsură „conştientizarea" practicii, precum şi viabilitatea teoriei, a ştiinţei politice însăşi. Tocmai înfăptuirea neabătută a acestui principiu conferă concepţiei marxiste şi ştiinţei fecundate de ea rolul de instrument teoretic în transformarea practică, revoluţionară a societăţii.

Se ştie că Lenin, apărînd conceptul marxist de *praxis* de denaturările subiectiviste, a subliniat în acelaşi timp rolul *activ* al agentului (colectiv şi individual) al acţiunii politice, necesitatea conştiinţei şi organizării. Unii au interpretat această poziţie (şi astăzi mai apar în Occident lucrări de inspiraţie similară) drept o părăsire a determinismului lui Marx în favoarea unui voluntarism politic. În realitate, V. I. Lenin, combătînd iluziile spontaneităţii şi cvietismului politic, izvorîte dintr-o înţelegere simplistă, mecanicistă a determinismului social, a potenţat ideea *unităţii* dintre nomologic şi teleologic. În această perspectivă consecvent ştiinţifică a subliniat el rolul esenţial şi covîrşitor de responsabil al conducătorilor mişcării clasei muncitoare : „Rostul organizaţiei de partid şi al conducătorilor de partid demni de acest nume este, printre altele, tocmai acela ca printr-o muncă îndelungată, perseverentă, variată şi multilaterală dusă de toţi reprezentanţii care gîndesc ai clasei respective, să asigure cunoştinţele necesare, experienţa necesară şi — în afară de cunoştinţe şi experienţă — simţul politic necesar pentru rezolvarea rapidă şi justă a problemelor politice complexe" [14].

Firul roşu care străbate toate aceste raţionamente este, după cum s-a putut constata, necesitatea dezvoltării creatoare a teoriei, a ştiinţei politice (considerată ca o călăuză vie în acţiune), unitatea creatoare dintre teorie şi practică, sinteza dialectică a generalului şi particularului, a principialităţii şi realismului (lucidităţii) în acţiunea politică. Pentru că numai în felul acesta arta politică realizează joncţiunea cu ştiinţa politică, transformîndu-se ea însăşi într-o ştiinţă a acţiunii politice practice.

În acest context apare deosebit de limpede că valoarea universală a teoriei politice a marxism-leninismului nu stă în faptul că tezele sale ar conţine şi ar oferi reţete „magice", universal-valabile pentru toate epocile şi ţările, pentru toate condiţiile de loc şi de timp, pentru rezolvarea automată a sarcinilor revoluţionare atît de complexe şi de diverse ale lumii contemporane. Activitatea de creaţie originală a fiecărui partid, a tuturor marxist-leniniştilor pentru a realiza sinteza dintre adevărurile generale ale marxismului şi cerinţele particulare specifice, este cea care face ca teoria marxist-leninistă *unică* să devină *universal-aplicabilă*.

[14] *Ibidem*, p. 52—53.

În condițiile intensificării luptei ideologice dintre proletariat și burghezie, dintre marxism și antimarxism, V. I. Lenin a subliniat necesitatea fermității ideologice, a partinității proletare în științele sociale, inclusiv în știința politică. În spiritul dialecticii marxiste, pe care Marx o califica drept „critică și revoluționară", el a insistat asupra faptului că atitudinea apreciativă, valorizatoare este o componentă intrinsecă a teoriei politice științifice, în sensul aplicării punctului de vedere *revoluționar* la aprecierea evenimentelor, faptelor sociale. Nu poți studia adevărata stare de lucruri, sublinia Lenin, *„fără a o califica*, fără a face o apreciere marxistă, sau liberală, sau reacționară etc.!"[15]. Această precizare are o deosebită semnificație astăzi, cînd în știința politică de orientare nemarxistă tinde să se impună scientismul simplist de inspirație tehnocratică. Partinitatea socialistă, revoluționară în știința politică este o condiție *sine qua non* a obiectivității științifice datorită coincidenței dintre interesele sociale obiective ale clasei muncitoare și cerințele progresului istoric. În aceeași lumină a soluționat Lenin, în forma cunoscută, și problema raportului dintre ideologic și științific, soluție atît de actuală în condițiile ofensivei diversioniste a apostolilor „dezideologizării".

Aportul științific, ideologic și practic-politic al lui Lenin, spiritul său creator și revoluționar care l-a condus la realizarea jocțiunii necesare dintre știința și arta politică, principialitatea și supleţea gîndirii sale, reprezintă o moștenire inestimabilă pentru toți marxiștii contemporani, un îndemn la creație originală, fertilă în cîmpul teoriei și practicii politice.

Fidel învățăturii marxist-leniniste, spiritului său autentic, adversar hotărît al concepțiilor dogmatice, fetișiste, Partidul Comunist Român, prin întreaga sa activitate teoretică și practică, privește marxism-leninismul ca o teorie creatoare, ca mijloc științific de analiză și cunoaștere, ca instrument inegalabil, care permite o studiere aprofundată a realităților, formarea unei imagini exacte asupra condițiilor sociale, stabilirea corectă a obiectivelor în funcție de aceste condiții și unirea eforturilor poporului pentru atingerea acestor obiective. Politica sa științifică orientează, în acest spirit, poporul român pe calea făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate.

[15] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 23, p. 255.

LENIN ȘI CONCEPȚIA DESPRE STATUL SOCIALIST CA FORMĂ SUPERIOARĂ A DEMOCRAȚIEI

DE

ANETA BUSUIOC

Problema statului socialist, a conținutului său, a modalităților sale de realizare, a sistemului de condiții care asigură dezvoltarea sa reprezintă una dintre *chestiunile vitale* ale construcției socialiste.

Experiența ultimelor decenii demonstrează faptul că *maturizarea socialismului, desfășurarea potențialităților sale de perfecționare* pe toate planurile vieții sociale *impun cu necesitate crescîndă dezvoltarea creatoare a democratismului socialist*. Acest proces poate fi stînjenit conjunctural, dar el își croiește drum, întrucît *progresul societății socialiste*, în condițiile folosirii cît mai depline a rezultatelor revoluției științifice-tehnice actuale, necesită o asemenea mobilizare a capacității creatoare a întregii colectivități, încît *singura* cale de realizare a *organizării eficiente* corespunzătoare a capacităților intelectuale și de acțiune ale maselor, a inițiativei și a răspunderii lor rămîne *extinderea și adîncirea democrației socialiste*. Aceasta reprezintă o *cerință obiectivă ineluctabilă* în condițiile civilizației contemporane.

În această perspectivă, poziția Partidului Comunist Român cu privire la legătura indisolubilă dintre progresul societății socialiste și accelerarea perfecționării continue a democrației socialiste se cuvine a fi apreciată ca o înțelegere profund științifică a dialecticii dezvoltării socialiste. În acest sens arată tovarășul Nicolae Ceaușescu că „perfecționarea continuă a organizării societății, a activității multilaterale a statului, a raporturilor sociale reprezintă o condiție esențială a înaintării țării noastre ...", că „desfășurarea procesului legic de dezvoltare a democrației socialiste" este un „proces deosebit de important pentru evoluția societății noastre pe calea socialismului și comunismului" [1].

Procesul acesta ne apropie din ce în ce mai mult de etapa în care în mod efectiv membrii societății, ajunși la un nivel de cultură corespun-

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raportul C.C. al P.C.R. cu privire la activitatea P.C.R. între Congresul al IX-lea și Congresul al X-lea și sarcinile de viitor ale partidului, în Congresul al X-lea al Partidului Comunist din România*, București, Edit. politică, 1969, p. 55 și 64.

Rev. filoz., **17**, *3–4*, p. 411–416, București, 1970

zătoare, îşi pot spune cuvîntul cu competenţă şi răspundere în principalele probleme care privesc soarta comunităţii naţionale socialiste.

Meritul politicii Partidului Comunist Român în privinţa construcţiei de stat şi a dezvoltării democraţiei socialiste constă, printre altele, în faptul că a sesizat din timp direcţia principală în care se desfăşoară procesul dialectic amintit şi de a fi luat măsurile organizatorice şi politico-ideologice corespunzătoare pentru a asigura promovarea noului în construcţia socialistă.

Ideea lapidar formulată de tovarăşul Nicolae Ceauşescu la Congresul al X-lea al partidului, anume că, în esenţă, problema dezvoltării democraţiei socialiste este problema participării active a poporului la conducerea treburilor ţării [2], reactualizează în mod creator, în condiţiile României socialiste şi în lumina experienţei revoluţionare a Partidului Comunist Român, *semnificaţia* tezelor leniniste cu privire la *statul socialist ca formă superioară a democraţiei.*

Poziţia lui Lenin în această problemă fundamentală a teoriei şi a practicii politice fusese formulată în împrejurări concrete şi vizînd aspecte determinate. De aceea o *lămurire* ştiinţific obiectivă a concepţiei lui Lenin în această chestiune vitală, nu numai pentru dezvoltarea, dar în primul rînd pentru însăşi existenţa statului socialist, nu se poate obţine prin discutarea a două-trei citate-standard, cu circulaţie în manuale şi studii, ci trebuie să aibă în vedere contextul istoric, *evoluţia* ideilor lui Lenin în această problemă.

După cum se ştie, Lenin a abordat problema democraţiei încă *înainte de revoluţia din 1917.* În scrierile sale din acea perioadă, el sublinia : ... Aşa cum nu este cu putinţă un socialism victorios care nu înfăptuieşte democraţia deplină, tot astfel nu se poate pregăti pentru victorie asupra burgheziei un proletariat care nu duce o luptă multilaterală, consecventă şi revoluţionară pentru democraţie" [3].

Pentru Lenin, socialismul era indisolubil legat de promovarea necondiţionată a unui *democratism mai deplin decît cel burghez.* De aceea, în scrierile lui apar dese referiri la *„democratismul absolut,* pentru care militează clasa muncitoare" [4], corelat cu principiul *„egalităţii* absolute *în drepturi* ... " [5]. Realizarea revendicărilor general democratice le considera „obligatorii" pentru socialişti [6], deşi programul revoluţionar nu se rezumă la acestea. Ţinînd seama întotdeauna de conţinutul ei de clasă, Lenin socotea că democraţia burgheză nu trebuie negată formal, ci dialectic : depăşind-o printr-o „democraţie adevărată" [7], socialistă. Încă în această perioadă, el înţelegea prin *democraţie* „rezolvarea problemelor de stat de către masa populaţiei ... " [8].

Această determinare a sensului democraţiei autentice, „muncitoreşti", „consecvente" [9] rămîne *fundamentală* în toate consideraţiile sale

---

[2] *Ibidem,* p. 51.
[3] V. I. Lenin, *Opere complete,* ed. a 2-a, vol. 27, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 261.
[4] *Ibidem,* vol. 23, p. 158 (subl. ns.).
[5] *Ibidem,* p. 221.
[6] *Ibidem.*
[7] *Ibidem,* vol. 24, p. 238.
[8] *Ibidem,* vol. 25, p. 310.
[9] *Ibidem,* vol. 24, p. 130.

teoretice şi în activitatea sa practică. Pentru Lenin, *democraţia socialistă* reprezintă *forma de organizare a conducerii statului de către poporul eliberat de exploatare.*

Subliniem totodată un al doilea element constant în concepţia leninistă asupra democratismului în societatea socialistă : spre deosebire de democraţia burgheză, formală, întrucît se referă exclusiv la forma politică a societăţii şi se exprimă în *drepturi abstracte*, fără susţinere, fără temei în structura economică a societăţii, democraţia socialistă reprezintă o *democraţie totală*, în sensul că ea cuprinde „toate domeniile" vieţii sociale : economic, politic, militar etc. [10].

Remarcabilă este apoi precizarea de către Lenin a unei *strînse interdependenţe* între diversitatea de *forme* ale democraţiei şi diversitatea de *forme* de trecere la socialism [11]. Ideea va reveni, amplificată şi cu caracter permanent, în toate aprecierile sale ulterioare. „Toate naţiunile vor ajunge la socialism, faptul este inevitabil — scria el —, dar nu vor ajunge toate chiar în acelaşi fel ; fiecare va aduce un specific, exprimat într-o formă sau alta a democraţiei, într-o anumită varietate a dictaturii proletariatului, într-un anumit ritm al transformărilor socialiste ale diferitelor laturi ale vieţii sociale. Nimic nu este mai jalnic din punct de vedere teoretic şi mai ridicol din punct de vedere practic decît ca «în numele materialismului istoric» să-ţi zugrăveşti în *această* privinţă viitorul într-o culoare cenuşie uniformă : ar fi o mîzgălitură ieftină şi nimic mai mult" [12].

Diversitatea formelor democraţiei socialiste potrivit condiţiilor specifice, concret-istorice, reprezintă una dintre ideile de bază în jurul cărora pivotează concepţia leninistă. Ea va fi reafirmată cu hotărîre încă în primele zile de după Revoluţia Socialistă din Octombrie. „Unitatea în chestiunile fundamentale, capitale, esenţiale — arată el în decembrie 1917 — nu este ştirbită, ci este asigurată prin *diversitatea* în ceea ce priveşte amănuntele, particularităţile locale, *modul de a trata* problemele, *metodele* de înfăptuire a controlului, *mijloacele* de a stîrpi şi de a face inofensivi paraziţii ... Diversitatea în acest domeniu este o garanţie de vitalitate, o chezăşie a succesului în atingerea ţelului unic şi comun ..." [13].

În anul revoluţionar 1917 se cristalizează mai departe concepţia leninistă cu privire la *metoda construirii democraţiei socialiste ca modalitate de exercitare a conducerii de stat şi sociale.* Spre deosebire de democraţia burgheză, democraţia socialistă *se construieşte de jos* [14]. „Democraţia — scrie Lenin — trebuie *construită* imediat, de jos, din iniţiativa maselor înseşi, prin participarea lor activă la *întreaga* viaţă publică ... " [15]. În aceeaşi ordine de idei, Lenin formulează, în focul luptelor revoluţionare, *principiile reprezentării în cadrul democraţiei socialiste* : reprezentanţii (deputaţii, membrii organelor de conducere ş. a.) trebuie să fie eligibili şi revocabili în orice moment de către popor [16]. Numai astfel democraţia socialistă înseamnă efectiv „dominaţia majorităţii" [17].

---

[10] *Ibidem*, vol. 30, p. 75.
[11] *Ibidem*, p. 126.
[12] *Ibidem*, p. 125.
[13] *Ibidem*, vol. 35, p. 213 şi 214.
[14] *Ibidem*, vol. 31, p. 292—293.
[15] *Ibidem*, p. 275.
[16] *Ibidem*, vol. 32, p. 151 ; cf. şi vol. 31, p. 470.
[17] *Ibidem*, vol. 32, p. 437.

Sintetizînd întreaga doctrină asupra statului socialist, elaborată în anii de luptă revoluționară pînă la cotitura radicală din noiembrie 1917, Lenin scrie în binecunoscuta sa lucrare *Statul și revoluția* (august-septembrie 1917) că „forma *politică* a «statului» în această epocă este *democrația cea mai deplină*" [18]. Ca atare, „statul acestei perioade trebuie să fie în mod necesar un stat *în chip nou* democratic" [19]. Revoluția, din punctul de vedere al formei politice pe care o promovează, înseamnă „o „*cotitură* ... de la democrația asupritorilor la democrația claselor asuprite, de la stat ca «*forță specială*» de reprimare a unei anumite clase la reprimarea asupritorilor prin *forța generală* a majorității poporului..." [20].

Cu deosebită pregnanță reia Lenin ideea democrației socialiste ca democrație totală — economică, politică, socială: „Dezvoltarea democrației *pînă la capăt*, căutarea *formelor* unei atare dezvoltări, verificarea acestora în *practică* etc., toate acestea alcătuiesc una dintre sarcinile integrante ale luptei pentru revoluția socială. Luat izolat, nici un fel de democratism nu va aduce socialismul, dar în viață democratismul nu va fi niciodată «luat izolat», ci va fi «luat împreună», va exercita influență și asupra economiei, va stimula transformarea *acesteia*, va suferi influența dezvoltării economice etc. Aceasta e dialectica istoriei vii" [21].

Departe de el orice tendință de fetișizare a formelor concrete ale democrației socialiste. De aceea în *Statul și revoluția* accentul se pune pe caracterul *mobil*, *flexibil* al democrației socialiste [22].

Lenin vedea în statul socialist o *nouă variantă istorică a democrației*, cea socialistă, superioară celei burgheze *nu numai prin conținutul ei de clasă* (puterea aparține proletariatului și aliaților săi), *ci și prin structurile și mecanismele sale specifice* legate de popor, controlate, înnoite de către acesta, atragînd masele la conducere prin variante inedite ale îmbinării sistemului reprezentativ cu democrația directă.

Chiar în perioada frămîntată din 1918, Lenin insistă asupra faptului că, în pofida imperfecțiunilor practice, formele de organizare a puterii trebuie să realizeze o „democrație nouă" [23], atragerea maselor — a tuturor oamenilor muncii fără excepție, spunea el — la conducerea statului [24].

Remarcabilă este apoi grija lui Lenin pentru a preveni degenerarea centralismului democratic (presupunînd autonomie, libertate și inițiativă) în centralism birocratic, nivelator, șablonard [25]. El enunță *principiul unității dintre dreptul de dezbatere, control și aplicare a legilor de către mase*, pe de o parte, și *necesitatea unei conduceri bine stabilite, responsabile, pe de alta* [26]. În acest sens, Lenin era convins că *perfecționarea democrației socialiste trebuie să se sprijine pe elaborarea unor noi și variate forme de control* [27].

---

[18] *Ibidem*, vol. 33, p. 18 (subl. ns.).
[19] *Ibidem*, p. 35.
[20] *Ibidem*, p. 43.
[21] *Ibidem*, p. 78.
[22] *Ibidem*, p. 99.
[23] *Ibidem*, vol. 36, p. 56.
[24] *Ibidem*, p. 58.
[25] *Ibidem*, p. 162—163.
[26] *Ibidem*, p. 167.
[27] *Ibidem*, p. 218.

Democraţia socialistă „nu apare de-a gata, nu se naşte dintr-o dată ... ". Lenin a fost pe deplin conştient de greutăţile inerente acestei *elaborări* a democraţiei socialiste. În opoziţie cu democraţia burgheză „îngustă, ciuntită, falsă, ipocrită" [28], cea socialistă se concretizează printr-o permanentă „*dezvoltare şi ... lărgire*" [29]. Dinamismul şi extinderea democraţiei socialiste îşi găsesc izvorul în faptul că ea cuprinde *posibilităţi* — practic inepuizabile — pentru mase de a-şi organiza ele însele statul şi de a-l conduce [30].

O deosebită importanţă are apoi teza leninistă despre obligaţia statului socialist de a „spune deschis poporului *adevărul*" [31].

Nu numai esenţa democraţiei socialiste găseşte o soluţionare cu multe implicaţii actuale în opera lui Lenin, ci şi problemele privitoare la procesul de construire a formelor, a mecanismelor sale.

Lenin respingea ideea că o dată puterea proletară instaurată se rezolvă de la sine problemele construcţiei de stat şi politice; ea „nu este un talisman miraculos. Ea nu poate lichida dintr-o dată racilele trecutului, analfabetismul, incultura ... , moştenirea capitalismului ... În schimb, ea ne dă posibilitatea să trecem la socialism. Ea dă celor care erau asupriţi posibilitatea să se ridice şi să ia ei înşişi într-o măsură tot mai mare în mînă întreaga conducere a statului ..., a economiei, ... a producţiei" [32]. Din această concepţie rezultă necesitatea de a elabora, valorificînd în permanenţă iniţiativa maselor, noi şi noi forme ale democraţiei socialiste, în stare să rezolve, pe lîngă problemele generale ale construcţiei socialiste, şi problemele speciale, determinate de faptul că primul stat socialist a luat naştere într-una „dintre ţările cele mai înapoiate din Europa" [33]. Lenin a înfruntat cu luciditatea revoluţionară care-l caracteriza întregul complex de probleme ce rezultă de aci, dar n-a exclus posibilitatea că „alte ţări ajung pe o altă cale, mai omenească, la acelaşi lucru" [34].

Lenin aprecia că victoria socialismului poate fi considerată definitivă şi realmente ireversibilă în măsura în care activitatea socială a fiecărui individ, potrivit unor criterii şi unui sistem de valori proprii socialismului, se transformă într-o deprindere : „... Trebuie socotit ca realizat numai ceea ce a intrat în cultură, în viaţa de toate zilele, ceea ce a devenit deprindere" [35].

Democraţia socialistă în această perspectivă trebuie să creeze nu numai forme organizatorice, mecanisme de control specifice, ci şi ceea ce Lenin numea „deprinderi" de acţiune, iar în terminologia teoriei moderne a acţiunii s-ar putea numi „modele de acţiune" socialiste, considerate de majoritatea zdrobitoare a populaţiei drept norme de acţiune individuală în viaţa de toate zilele. Cu alte cuvinte, *democraţia socialistă* trebuie

---

[28] *Ibidem*, vol. 37, p. 260.
[29] *Ibidem*, p. 264, (subl. ns.).
[30] *Ibidem*, vol. 36, p. 215.
[31] *Ibidem*, vol. 37, p. 324.
[32] *Ibidem*, vol. 38, p. 237.
[33] *Ibidem*, p. 303.
[34] *Ibidem*, p. 260.
[35] *Ibidem*, vol. 45, p. 412.

să se transforme dintr-un fapt politic într-un *fapt de civilizație*, pătrunzînd toate domeniile, activitățile sau, cum spunea Gramsci [36], într-un *„fapt de cultură"*, adică într-un mod de a înțelege lumea, într-un sistem de valori și o „voință colectivă" — mod de acțiune — în vederea realizării ei.

Partidul Comunist Român a dezvoltat mai departe teoria marxist-leninistă a statului socialist ca formă superioară a democrației în condițiile proprii țării noastre, în care construirea noii societăți se desfășoară în împrejurări determinate de întreaga evoluție anterioară a poporului român, precum și de noua structură a practicii sociale din epoca revoluției științifice și tehnice.

[36] Antonio Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 61.

PROBLEME METODOLOGICE ALE IDEII DE PROGRES ÎN OPERA LUI LENIN

DE

CONST. BORGEANU

Ideea de progres ocupă un loc important în gîndirea leninistă în toate etapele dezvoltării acesteia. Lenin a abordat sub diverse aspecte problematica concretă a progresului social, enunţînd totodată un şir de consideraţii metodologice deosebit de preţioase pentru o teorie a progresului.

Atenţia acordată de el problemelor progresului decurge în primul rînd din cerinţele activităţii practice revoluţionare, din necesitatea de a discerne sensul proceselor sociale care aveau loc în Rusia şi în întreaga lume, de a lua poziţie faţă de diversele mişcări social-politice, de a defini în fiecare moment istoric forţele sociale pe care se putea sprijini revoluţia. În al doilea rînd, preocupările intense ale lui Lenin în aceste probleme trebuie legate de un anume specific al dezvoltării ideologice din Rusia. Astfel, în timp ce în apusul Europei avea loc procesul de liberalizare a ideii de progres care-şi pierdea suflul revoluţionar, în Rusia, gîndirea democrat-revoluţionară promova ideea de progres ca o lozincă de luptă împotriva iobăgiei şi absolutismului.

Democratismul revoluţionar este continuat de mişcarea poporanistă, ai cărei reprezentanţi acordau şi ei o atenţie deosebită ideii de progres, dar în concepţia cărora se accentuează elementele subiectiviste. Sub influenţa neokantienilor, ei statuează o deosebire de principiu între ştiinţele naturii, care formulează legi, şi ştiinţele despre societate, care se referă la fenomene strict individuale şi cărora le este aplicabilă doar „metoda subiectivă" de descriere şi apreciere a evenimentelor. Pornind de aici, ei consideră într-o manieră net idealistă criteriul progresului ca definit prin prisma aprecierilor şi idealurilor subiective ale „personalităţilor creatoare". Sesizînd discrepanţele dintre progresul societăţii şi cel al individului, ei le transformă în absolut, izolînd indivizii de societate şi considerînd, în ultimă instanţă, că orice progres real nu poate fi decît al individului considerat ca o entitate abstractă.

Rev. filoz., **17**, *3–4*, p. 417–426, Bucureşti, 1970.

Începîndu-şi activitatea teoretică, Lenin a trebuit să se delimiteze atît de promotorii metodei subiectiviste, cît şi de criticii burghezi şi obiectivişti ai acesteia. Un teren al acestei delimitări l-a constituit tocmai *ideea de progres*.

Dificultatea principală a oricărei teorii despre progres se reduce, în ultimă instanţă la problema dacă progresul este o lege istorică sau un ideal etic-politic, un concept ştiinţific sau unul moral. Soluţia unilateral „ontologizantă a acestei probleme care absolutiza caracterul de lege al progresului social era caracteristică celor mai multe concepţii evoluţioniste asupra progresului în secolul al XIX-lea. Caracterul speculativ, adesea mecanist al diverselor legi ale progresului a făcut însă ca ele să fie rapid dezminţite de analiza realităţii istorice. Tot atît de unilaterală s-a dovedit însă şi soluţia care reducea ideea de progres la un ideal fără a-l putea întemeia pe dezvoltarea necesară a realităţii sociale. Ea se expunea direct reproşului curent al adversarilor ideii de progres, conform cărora orice sistem de valori porneşte de la preferinţele subiective ale unui grup social sau chiar ale unui individ şi ca atare orice concepţie asupra progresului — clădită pe un asemenea sistem de valori — ar fi subiectivă, ieşind din sfera ştiinţei.

Dilema definită de Renouvier ca necesitate de a alege între morală şi progres, sau de Croce ca opoziţie între progresul înţeles ca lege, sau ca stare de spirit a rămas prezentă pînă în zilele noastre. Unul dintre puţinii adepţi, în gîndirea socială burgheză contemporană, ai ideii de progres ca tendinţă obiectivă a vieţii sociale, Carl Becker, defineşte progresul doar ca schimbare cumulativă ireversibilă (*Irreversibile Cumulative Change*). Conceptul de progres are la Becker un caracter „non-meliorativ", întemeindu-se pe consideraţia că orice judecată de valoare are un caracter total relativ. După Becker, progresul poate fi definit pe plan strict obiectiv prin creşterea forţei omului, făcîndu-se abstracţie de orice consideraţii privind folosirea acestei forţe, scopurile pentru care este utilizată. Pe de altă parte, M. Ginsberg face o distincţie netă între evoluţie şi progres, considerînd că această din urmă noţiune presupune în mod obligatoriu şi în primul rînd mişcarea într-o direcţie care satisface anumite imperative etice [1]. În această accepţie, ideea de progres se apropie însă mai curînd de o profesiune de credinţă decît de constatarea ştiinţifică a unui sens al mişcării sociale.

Mai răspîndită este, de aceea, în literatura nemarxistă — cu toate fenomenele în sens opus apărute în ultima vreme [2] —, tendinţa de a renunţa la conceptul de progres, care ar exprima confundarea celor două planuri : al obiectivului şi subiectivului, al faptului empiric constatabil şi al idealului moral. În acest sens este curent citată şi acceptată teza lui Max Weber, după care noţiunea de progres înseamnă : 1) o simplă „progresie" prin diferenţiere ; 2) raţionalitatea tehnică progresivă a mijloacelor sau 3) intensificarea crescîndă a valorii [3]. În concepţia lui Weber, ştiinţa experimentală care nu-şi propune descoperirea de norme şi idea-

[1] M. Ginsberg, *Essays in Sociology and Social Philosophy*, vol. III, Londra, W. Heinemann, 1961, p. 3.

[2] Cf. Const. Borgeanu, *Eseu despre progres*, Bucureşti, Edit. politică, 1969.

[3] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1951, p. 551.

luri cu caracter imperativ nu poate privi decît cu scepticism noţiunea de progres care nu delimitează riguros planul analizei empirice de cel al analizei axiologice, predispunînd la confuzia sensurilor indicate mai sus.

Profund dialectică, refractară oricăror unilateralităţi, concepţia materialistă asupra istoriei oferă temeiuri pentru rezolvarea dilemelor şi dificultăţilor pe care le ridică o teorie a progresului.

Prima şi cea mai importantă întrebare la care trebuie să răspundă o asemenea teorie este cea a criteriilor progresului, a acelor indici care ne permit să caracterizăm un fenomen ca reprezentînd un moment ascendent în dezvoltarea socială sau dimpotrivă. Consecvent metodei sale antispeculative, Lenin nu dă de la început un răspuns acestei întrebări, ci se mărgineşte să analizeze concret progresul unei anumite formaţiuni sociale într-o anumită ţară, respectiv dezvoltarea Rusiei la sfîrşitul secolului al XIX-lea, să demonstreze lipsa de temei a criteriilor de progres propuse de adepţii „metodei subiectiviste" în sociologie. Foarte caracteristică din acest punct de vedere este lucrarea *Cu privire la caracterizarea romantismului economic*, scrisă de Lenin în primăvara anului 1897.

Pentru „romantici", criteriul progresului era în esenţă de ordin moral: fericirea oamenilor. Unul din reprezentanţii acestei tendinţe citat de Lenin formula ritos că principalul criteriu de progres îl constituie nu categoriile economice, ci fericirea populaţiei. Esenţial progresiste pot fi denumite doar acea orînduire şi acele măsuri care duc la această fericire. Răspunzînd unor asemenea aserţiuni care opuneau „categoriilor economice" teza cu totul abstractă a „fericirii populaţiei", Lenin arăta că aceste „categorii economice" nu sînt altceva decît „*formularea ştiinţifică* a condiţiilor economiei şi vieţii populaţiei şi anume nu ale populaţiei în general, ci ale unor anumite grupuri de populaţie care ocupă un anumit loc în actuala orînduire „social-economică" [4]. Problema este, aşadar, pusă pe terenul real al unor condiţii economice-sociale concrete, al unor clase şi relaţii de clasă concrete. În concepţia interlocutorilor lui Lenin, idealul suprem accesibil societăţii în condiţiile date era aşa-numita „producţie populară", orînduire utopică, care tindea să fixeze relaţiile patriarhale şi mic-burgheze, să împiedice acea „sfărîmare a temeliilor" pe care o reprezenta procesul de transformare a relaţiilor sociale sub influenţa marii industrii mecanizate. O asemenea rezolvare a problemei căilor de dezvoltare progresivă a Rusiei în perioada respectivă suferea însă cel puţin de două lipsuri fundamentale: a) ignora faptul că dezvoltarea capitalismului în Rusia era nu un deziderat, ci un fapt real, care avea loc în virtutea unor necesităţi istorice; b) nu lua în considerare faptul că relaţiile bazate pe mica producţie, idealizate de apologeţii romantismului, creau ele însele relaţii capitaliste, contribuind la acea „sfărîmare" pe care narodnicii căutau s-o evite.

În sprijinul argumentării sale, Lenin citează critica făcută de Marx proudhonismului. Ca şi adepţii romantismului, Marx a denunţat contradicţiile capitalismului, a evidenţiat „instabilitatea" acestuia, a subliniat faptul că el este izvorul atîtor mizerii. Spre deosebire însă de aceştia,

[4] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 2, Bucureşti, Edit. politică, 1960, p. 212.

arată Lenin, Marx „pune problema instabilității capitalismului (...) pe teren *istoric* și consideră că această instabilitate este *un factor de progres*" [5]. Marx și Lenin, despărțindu-se de ideologii micii burghezii, au în vedere în primul rînd faptul că dezvoltarea capitalistă dată, care se face pe calea disproporțiilor, a crizelor, este o dezvoltare în anumite condiții necesară, în al doilea rînd că această dezvoltare conține elemente de progres, ca : dezvoltarea forțelor de producție, socializarea muncii în cadrul întregii societăți, creșterea mobilității populației și a conștiinței ei etc.

Firul roșu al polemicii lui Lenin împotriva subiectivismului este afirmarea existenței unor legi obiective ale dezvoltării sociale. Numai pe acest temei poate fi scoasă și problema progresului social din impasul formelor declarative și al dezideratelor subiective, care nu rezistă la nici o analiză critică serioasă.

Cercetarea deterministă a relațiilor dintre diferitele elemente ale vieții sociale în dinamica lor permite consolidarea societății ca un sistem, concretizat în categoria de formațiune socială, evidențiată de Lenin ca o categorie centrală a materialismului istoric. Legea concordanței dintre forțele și relațiile de producție, formulată în cadrul concepției marxist-leniniste ca o lege fundamentală a vieții sociale, dialectica producției, economiei și suprastructurii duc la înțelegerea istoriei ca succesiune a formațiunilor sociale, ca proces orientat, caracterizat prin continuitate și legitate. Fiecare formațiune socială reprezintă o nouă treaptă a progresului omenirii. Criteriul fundamental al acestui progres îl reprezintă dezvoltarea forțelor de producție. Referindu-se la Marx, Lenin arăta că acesta a pus problema progresului pe teren istoric : „În loc să compare capitalismul cu o oarecare societate abstractă, așa cum ar fi trebuit să fie ea (adică, de fapt, cu o utopie), autorul l-a comparat cu *stadiile anterioare* ale economiei sociale, a comparat diferite stadii ale capitalismului în succesiunea lor *și a constatat faptul dezvoltării forțelor de producție ale societății datorită dezvoltării capitalismului*" [6].

Lenin revine adesea asupra ideii rolului forțelor de producție în dezvoltarea socială, a „intereselor dezvoltării forțelor de producție" în calitate de criteriu suprem al progresului social. El insistă îndeosebi asupra acestor chestiuni în perioada care urmează Revoluției din Octombrie, subliniind că productivitatea muncii este, în ultimă analiză, factorul cel mai important al victoriei noii orînduiri sociale, că, în comparație cu capitalismul, comunismul înseamnă o productivitate a muncii superioară, obținută de muncitori liberi, conștienți, uniți, care folosesc o tehnică înaintată.

Ideea leninistă a însemnătății hotărîtoare a forțelor de producție pentru progresul social prezintă un deosebit interes pentru analiza realităților contemporane. Acest criteriu nu trebuie însă considerat ca o cheie universală pentru caracterizarea unui fenomen ca fiind progresist sau retrograd. Nu întotdeauna un fenomen care contribuie la dezvoltarea forțelor de producție este progresist. De asemenea, nivelul de dezvoltare mai înalt al forțelor de producție într-o anumită țară nu poate duce automat la aprecierea că aceasta este mai avansată decît alta cu forțe de producție temporar rămase în urmă.

[5] *Ibidem* p. 205.
[6] *Ibidem*, p. 251.

Rezolvarea acestor probleme evidenţiază însemnătatea unor asemenea factori ca raporturile de clasă, interesele şi standardele valorice ale diferitelor clase, luptele dintre ele, revoluţiile sociale. De aceea, ideea progresului social nu poate fi redusă la latura ei obiectivă, la evidenţierea unei legi obiective a progresului. Analiza acestei laturi, permiţînd dezvăluirea criteriilor progresului, creează terenul pentru înţelegerea dialecticii obiectivului şi subiectivului, existenţei şi acţiunii, legii şi valorii.

O prejudecată curentă la exegeţii burghezi ai marxismului este de a-i atribui acestuia ignorarea subiectivităţii, a activităţii creatoare a oamenilor considerată ca strivită de mecanismul unor legi inexorabile. O asemenea aserţiune străină spiritului marxismului este adesea „dovedită" prin recurgerea la citate izolate. De aceea, poziţia lui Lenin faţă de problemele progresului şi ale determinismului nu trebuie judecată numai după lucrarea *Ce sînt „prietenii poporului"* sau altele îndreptate împotriva poporanismului, în care necesităţi polemice îl determină pe autor să pună accentul asupra laturii obiective a problemei.

Critic al subiectivismului, Lenin manifestă totodată rezerve serioase faţă de obiectivismul acelora care confundă recunoaşterea caracterului progresist, într-un anume moment istoric al dezvoltării relaţiilor capitaliste în Rusia cu apologia acestei orînduiri. De aceea, remarcînd justeţea unor critici aduse de gînditori social-politici burghezi subiectivismului poporanist, Lenin subliniază că aceste critici sînt făcute nu de pe poziţii marxiste, ci de pe poziţii obiectiviste. El face, cu acest prilej, celebra comparaţie între materialismul marxist şi obiectivist : „Obiectivistul vorbeşte despre necesitatea procesului istoric dat ; materialistul constată cu precizie formaţiunea social-economică dată şi relaţiile antagoniste generate de ea. Obiectivistul, demonstrînd necesitatea unei anumite serii de fapte, riscă întotdeauna să se abată spre poziţia de apologet al acestor fapte ; materialistul dezvăluie contradicţiile de clasă şi, implicit, îşi precizează punctul său de vedere. Obiectivistul vorbeşte despre « tendinţe istorice nestăvilite » ; materialistul vorbeşte despre clasa care « dirijează » ordinea economică dată, creînd anumite forme de împotrivire din partea altor clase. În felul acesta, pe de o parte, materialistul este mai consecvent decît obiectivistul, iar obiectivitatea lui este mai consecventă, mai profundă" [7].

Obiectivitatea ştiinţifică nu poate fi, aşadar, confundată cu obiectivismul. Marxist-leninismul este o doctrină revoluţionară, de acţiune. Latura subiectivă a problemelor, aprecierea lor din punctul de vedere al diverselor clase, al necesităţilor acţiunii politice, ale luptei revoluţionare capătă de aceea o însemnătate considerabilă. Chiar dacă din punctul de vedere al analizei teoretice a realităţii economice ruse, punctul de vedere al liberalilor burghezi părea mai apropiat de marxism decît cel subiectivist al poporaniştilor, Lenin nu uită niciodată că poziţia acestora din urmă constituie expresia năzuinţelor a milioane de oameni ai muncii. De aceea, considerînd ca utopie atît concepţia liberală burgheză, cît şi cea poporanistă, el arată că, dacă prima perverteşte conştiinţa democratică a maselor, cea de-a doua — care perverteşte conştiinţa socială a maselor — este totodată „însoţitorul, simptomul şi, în parte, chiar expresia avîntului lor

[7] Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 1, Bucureşti, Edit. politică, 1960, p. 402.

democratic" [8]. Lenin reia teza lui Engels privind socialismul utopic „fals" din punct de vedere economic formal, dar „adevărat" din punctul de vedere al istoriei universale. Prin această prismă, democratismul poporanist, fals ca utopie socialistă, devenea un adevăr al luptei democratice specifice, istoriceşte determinată a maselor ţărăneşti, un element indisolubil legat de transformările economice-sociale, care se impuneau ca o cerinţă a progresului în Rusia ţaristă.

Problema progresului nu poate fi, aşadar, privită doar prin prisma unor legi obiective implacabile; ea nu poate fi cercetată izolat de relaţiile sociale concrete, de acţiunile claselor, de impulsurile care determină aceste acţiuni, de năzuinţele diverselor forţe sociale şi chiar de iluziile lor. De aceea, arătînd strînsa legătură dintre cerinţele obiective ale progresului social şi aprecierea diferitelor evenimente istorice, dintre determinism, morală şi acţiune, Lenin a prevenit împotriva oricărei îngustări mecaniciste în analiza unui asemenea raport. Instructivă, în acest sens, este aprecierea programului agrar al lui Stolîpin în perioada primei revoluţii ruse. Analizînd acest program, care însemna menţinerea în cel mai înalt grad a înrobirii şi a iobăgiei (transformată în spirit burghez), o mai crîncenă exploatare şi asuprire a ţărănimii şi a maselor populare în general, Lenin arăta că programul nu poate fi calificat totuşi ca reacţionar în sens economic, deoarece el merge pe linia revoluţiei capitaliste, uşurează, împinge înainte această evoluţie. „Această legislaţie — spunea Lenin — este, fără îndoială, progresistă din punct de vedere economic-ştiinţific" [9].

Lenin nu considera însă că o asemenea apreciere ar determina automat partidul clasei muncitoare să susţină această legislaţie. Motivînd atitudinea sa, Lenin demonstrează că în Rusia, în epoca respectivă, direcţia economică a progresului social nu putea fi decît evoluţia burgheză a relaţiilor de producţie la sate. Această evoluţie putea să aibă însă loc în mai multe forme. Prima, promovată de Stolîpin, era o evoluţie burgheză de tip moşieresc, prusac, care însemna dezvoltarea extrem de lentă a forţelor de producţie, dezvoltarea încetinită a capitalismului, suferinţe şi chinuri incomparabil mai mari pentru masele muncitoare. Cea de-a doua era o evoluţie burgheză de tip ţărănesc — după expresia lui Lenin — , ceea ce ar însemna o dezvoltare mai rapidă a forţelor de producţie în condiţii mai bune pentru masele ţărăneşti (desigur, în limitele determinate de cadrul social respectiv). Numai o evoluţie într-o astfel de formă putea fi sprijinită de către partidul muncitoresc.

Demonstrarea faptului că o tendinţă obiectiv progresistă poate îmbrăca diverse forme, evidenţierea însemnătăţii uneori hotărîtoare a acestor forme pentru acţiunea politică practică arată spaţiul larg pe care determinismul dialectic îl lasă factorului subiectiv, cunoaşterii, aprecierii, organizării, acţiunii.

De la Durkheim în Franţa şi de la Max Weber în Germania a devenit curentă ştiinţa despre societate ideea separării radicale dintre ceea ce este dat şi ceea ce are caracter normativ, dintre ceea ce este şi ceea ce trebuie să fie, dintre fapte şi valori. Chiar Lucien Goldmann, care face adesea apel la Marx, se face apărătorul acestei concepţii, considerînd chiar că în

[8] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 22, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 130.
[9] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 16, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 226.

opera fondatorului marxismului ar fi implicată ideea că studiul ştiinţific al faptelor omeneşti nu poate fonda singur nici o judecată de valoare, iar utilitatea „tehnică" a ştiinţelor sociale rezidă doar în stabilirea de imperative ipotetice (relaţia între anumite mijloace şi anumite scopuri) şi în scoaterea în evidenţă a consecinţelor implicate prin adeziunea la anumite valori [10].

Asemenea afirmaţii au în vedere încercările simplificatoare de a deduce direct judecăţi de valoare din studiul obiectiv al faptelor, aşa cum propuneau, de pildă, „socialiştii de catedră", care preconizau transformarea ştiinţei economice în „ştiinţă etică, fondată pe baze empirice". Critica unor asemenea vulgarizări nu poate însă anula faptul că una din trăsăturile caracteristice ale concepţiei marxist-leniniste este unitatea dialectică dintre *Sein* şi *Sollen*, dintre ontologic şi axiologic, dintre filozofie şi morală. Locul central pe care-l ocupă în această concepţie practica este menit să împiedice unilateralizări absolutizante într-un sens sau altul.

Semnificativă în această privinţă este critica făcută de Lenin tendinţelor spontaneiste în mişcarea muncitorească. Lenin porneşte de la analiza concretă a faptelor, surprinzînd în mulţimea de fenomene adesea întîmplătoare, lanţurile necesare de evenimente, ordinea, regularitatea lor. El nu se mulţumeşte însă cu constatarea unei asemenea regularităţi, a unor „tendinţe obiective de nebiruit". Rămînerea la constatarea unor asemenea tendinţe este specifică unei analize obiectiviste şi nu marxiste. Aceasta din urmă pretinde, după cum s-a mai arătat, concretizarea „tendinţelor" în acţiunile vii ale claselor şi în primul rînd ale clasei celei mai avansate, ale clasei muncitoare. Demersul marxist-leninist nu se încheie însă nici aici. Mişcarea concretă a clasei muncitoare are într-o anumită perioadă caracter spontan, neîntemeindu-se pe o analiză ştiinţifică a mobilurilor ei, a posibilităţilor concrete a realizării lor. Transformarea acţiunii spontane în acţiune conştientă, unirea socialismului ştiinţific cu mişcarea muncitorească înseamnă şi înarmarea ei cu valori, cu scopuri, cu idealuri, care-şi aruncă lumina lor asupra „tendinţelor obiective", punîndu-şi amprenta asupra mişcării istorice. În practica revoluţionară se realizează, aşadar, unitatea dialectică dintre sistemul de valori propriu clasei muncitoare şi necesitatea obiectivă a progresului social.

Dacă în accepţia ei cea mai generală, noţiunea de progres nu presupune judecăţi de valoare, aplicarea ei la viaţa socială conduce, în cele din urmă, la asemenea judecăţi. Realitatea socială este în esenţă o realitate umană. Sensul dezvoltării ei nu poate fi de aceea considerat în afara sensului pe care i-l dau oamenii, creatorii mişcării sociale, subiectul ei.

În acest mod poate fi depăşită dilema formulată de numeroşi cercetători ai ideii de progres ca necesitate de a alege între progres şi morală, poate fi înlăturat argumentul folosit împotriva marxiştilor, după care raportul dintre progres şi valoare constituie un cerc vicios, valorile fiind definite prin raportare la progresul social, iar acesta presupunînd o judecată de valoare. Progresul se dovedeşte a fi bază a valorizării şi totodată rezultat al acesteia, lege obiectivă şi totodată ideal.

---

[10] Cf. Lucien Goldmann, *Sciences humaines et philosophie*, Paris, Gonthier, 1966, p. 35.

Principala caracteristică a raționamentelor lui Lenin în problema progresului este scepticismul față de orice „legi" universale ale progresului, enunțate fără a ține seama de condițiile concrete, de etapa respectivă pe care o străbate societatea, de țara și de poporul respectiv, de problemele specifice ale acestora. De aceea Lenin a știut să nu se oprească în fața nici unor canoane, formule, citate oricît de prestigioase ar fi ele și a recomandat totdeauna confruntarea lor cu realitatea, cu faptele.

Un imperativ al gîndirii marxist-leniniste este receptivitatea față de nou, capacitatea de a sesiza și de a înțelege la timp transformările în viața socială și spirituală, de a nu rămîne în urma vieții, de a nu se izola de ea prin formule imuabile. Lenin a insistat nu o dată, cu multă vigoare, asupra acestei caracteristici fundamentale a marxismului. Delimitîndu-se de adversarii săi ideologici care porneau de la definiții abstracte ale „societății" sau de la „legi universale" ale progresului, Lenin arăta că, înainte de a stabili asemenea legi, trebuie studiată realitatea concretă, trebuie analizată nu „societatea" în general, ci o anumită societate într-o etapă dată, într-o țară dată. Nimic nu era mai străin gîndirii lui Lenin decît proclamarea unor adevăruri generale, abstracte înainte de a fi verificate în practică. În acest sens, el formula ca o regulă fundamentală a logicii dialectice că adevărul poate și trebuie să fie numai concret.

O asemenea cerință devine cu atît mai imperioasă în condițiile epocii noastre, caracterizată prin adînci transformări sociale, prin victoria socialismului în 14 țări, prin sfărîmarea jugului colonial de către numeroase popoare, printr-o revoluție tehnico-științifică fără precedent în istorie, prin deplasări profunde în raporturile de clasă și cele internaționale, prin schimbări semnificative în mentalitatea și concepțiile oamenilor. Orientarea eficientă în cadrul acestor realități presupune spirit creator, îndrăzneală teoretică și îndeosebi contact nemijlocit cu practica, cu realitățile vii.

Unul din aspectele cele mai caracteristice ale evoluției omenirii în actuala epocă istorică este că progresele rapide în diversele domenii n-au anulat trăsăturile specifice ale dezvoltării diverselor țări și popoare, ci, dimpotrivă, adesea le-au accentuat. Așa cum prevăzuse Lenin, progresul social nu are caracter liniar, uniform, ci se manifestă în forme specifice, pune probleme specifice. Aceste probleme impun și rezolvări specifice întemeiate pe principiile fundamentale ale învățăturii marxist-leniniste, pe activitatea teoretică creatoare a fiecărui partid al clasei muncitoare, care trebuie să concretizeze în anumite situații, adesea inedite, legile generale ale revoluției și construcției socialiste.

Experiența Partidului Comunist Român este grăitoare din acest punct de vedere. Avînd drept îndreptar concepția generală marxist-leninistă asupra vieții sociale, pornind de la realitățile țării noastre, partidul nostru a definit, la recentul său congres, principalele directive ale progresului României în etapa actuală. Obiectivul fundamental al programului adoptat la congres este lărgirea și perfecționarea continuă a bazei tehnice-materiale a țării, făurirea societății multilateral dezvoltate, ca o etapă superioară de maturizare a socialismului în toate domeniile.

Realizarea acestui țel major, de perspectivă al partidului nostru presupune în primul rînd creșterea intensă a forțelor de producție, crearea unei economii avansate, a unei industrii și agriculturi moderne. Experiența țării noastre confirmă teza lui Lenin, după care criteriul suprem al progre-

sului social îl constituie dezvoltarea forţelor de producţie. Partidul a pus în centrul politicii sale dezvoltarea industriei socialiste, factor hotărîtor al progresului economiei naţionale şi totodată al celorlalte compartimente ale vieţii sociale. În acest fel, ţara noastră a cunoscut ritmuri rapide de dezvoltare, producţia industrială fiind în 1968 de peste 14 ori mai mare decît în 1938, anul antebelic cu producţia cea mai ridicată. Asemenea ritmuri dovedesc superioritatea economiei socialiste, a relaţiilor de producţie socialiste. Dacă producţia industrială a României s-ar fi dezvoltat din 1950 în ritmul din perioada antebelică, nivelul de azi ar fi fost atins abia după anul 2000.

În condiţiile actuale, dezvoltarea forţelor de producţie presupune, într-o măsură din ce în ce mai mare, pe lîngă creşteri cantitative, transformări calitative, de structură. În acest sens, Directivele Congresului al X-lea cu privire la noul plan cincinal acordă o însemnătate deosebită îmbunătăţirilor de structură în sensul creşterii cu precădere, în cadrul fiecărei ramuri, a acelor domenii strîns legate de progresul tehnic-ştiinţific contemporan, care asigură valorificarea superioară a resurselor materiale, a capacităţii tehnice, a forţei de muncă, ridicarea productivităţii muncii sociale.

Făurirea unei economii socialiste moderne, dinamice, eficiente, ponderea din ce în ce mai mare a factorului intelectual în producţia bunurilor materiale, presupun o preocupare deosebită pentru formarea şi calificarea cadrelor de oameni ai muncii de toate categoriile. De aceea Congresul al X-lea al P.C.R., a evidenţiat însemnătatea dezvoltării susţinute a ştiinţei, învăţămîntului şi culturii, ca factori de bază ai progresului şi civilizaţiei. Partidul nostru urmăreşte traducerea în viaţă a ideii leniniste că socialismul se realizează ca orînduire a unei înalte culturi prin valorificarea a tot ce este înaintat în creaţia naţională şi universală.

Înfăptuirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate atrage perfecţionări importante în domeniul relaţiilor economice şi de organizare socială a muncii, de planificare, de gestiune, de control, într-un cuvînt de conducere în scopul adecvării lor continue la noile necesităţi ale practicii sociale. Organizarea complexului de relaţii între diversele ramuri economice, între diferitele întreprinderi, în cadrul fiecărei întreprinderi pune probleme noi, presupune o permanentă operă de creaţie şi de inovaţie. Perfecţionarea acestor relaţii depăşeşte cadrul strict economic, ea implicînd dezvoltarea relaţiilor dintre clase şi pături sociale, a relaţiilor instituţionale politice şi juridice, a relaţiilor naţionale, morale, familiale etc.

În acest sens, progresul social-economic este indisolubil legat de progresul în domeniul organizării politice a societăţii. Trăsătura specifică a acestui progres în etapa actuală de dezvoltare a ţării noastre rezidă în faptul că întărirea statului socialist — cerinţă care decurge în mod legic din complexitatea crescîndă a sarcinilor de edificare a noii societăţi — nu limitează posibilităţile de afirmare ale indivizilor, ci, dimpotrivă, asigură dezvoltarea lor liberă. De aceea, în această etapă, procesul de consolidare a statului se îmbină organic cu cerinţa obiectivă a lărgirii democraţiei socialiste.

Adîncind şi dezvoltînd democraţia socialistă, partidul nostru porneşte de la concepţia că socialismul trebuie să fie societatea capabilă să asigure dezvoltarea crescîndă a multiplelor potenţe ale personalităţii umane, în care fiecare cetăţean să se simtă stăpîn pe destinul său, să poată gîndi şi

acționa liber în folosul progresului societății. Se realizează astfel previziunea lui Lenin că, o dată cu socialismul, va începe pe toate tărîmurile vieții sociale și personale un progres rapid, adevărat, cu caracter real de masă, cu participarea majorității populației și pe urmă a întregii populații.

Caracteristicile principale ale progresului social în România socialistă, ca tendința spre complexitate, unitate și stabilitate crescîndă, ridicarea pe o treaptă mereu mai înaltă a funcționalității și eficienței, sînt evident incompatibile cu dezvoltarea automată, spontană. Ele reclamă un continuu efort de concepție și coordonare, asigurarea unor decizii în cunoștință de cauză, care să reflecte necesitatea nu static, ci în continua ei schimbare. De aici decurge amplificarea rolului subiectiv și în primul rînd necesitatea obiectivă a creșterii rolului conducător al partidului comunist.

Desfășurînd o activitate intensă în toate compartimentele vieții sociale, propulsînd ceea ce este nou și corespunde cerințelor obiective reale în condiții concrete date, fructificînd și potențînd activitatea creatoare a oamenilor muncii, partidul comunist se afirmă într-o măsură din ce în ce mai mare în țara noastră ca expresia conștientă a necesităților și a posibilităților de progres ale societății.

LENIN ȘI UNELE PROBLEME FUNDAMENTALE ALE ISTORIEI CULTURII

DE

C. I. GULIAN

Ne vom opri asupra cîtorva idei elaborate și aplicate de V. I. Lenin, idei pe care le considerăm fundamentale pentru istoria și teoria culturii. Este vorba, în primul rînd, despre teza referitoare la cele cinci formațiuni sociale, în al doilea rînd, despre teza celor două culturi în cadrul societății împărțite în clase și, în al treilea rînd, despre rolul maselor în istoria culturii.

1. După cum a arătat însuși V. I. Lenin, Marx a pus capăt atît concepțiilor idealiste, cît și celor empirice asupra dezvoltării sociale „și a așezat pentru prima oară sociologia pe o bază științifică, stabilind noțiunea de formațiune social-economică ca totalitate a relațiilor respective de producție și arătînd că dezvoltarea acestor formațiuni este un proces istoric-natural"[1].

Lenin considera că această categorie de formațiune socială este singurul criteriu *obiectiv* pentru interpretarea științifică a istoriei și în același timp pentru interpretarea rolului conștiinței sociale, al ideologiei, al culturii. Lenin considera că succesiunea celor cinci formațiuni sociale are un caracter legic, necesar, reprezentînd criteriul periodizării istorice și — putem adăuga — a istoriei culturii. În timp ce filozofi și istorici burghezi ai culturii întreprindeau cercetări în spirit „apolinic" sau „faustic" (Spengler) sau propuneau criterii geografice duse la absurd (răsărit și apus), Lenin a dovedit că orice cultură a oricărei societăți și a oricărui popor trebuie să străbată cele cinci formațiuni mai sus amintite. Nici o cultură n-a putut începe altfel decît cu cultura societății gentilice, deși mai tîrziu unele popoare au pășit peste stadiul societății sclavagiste (triburile germanice). Lenin a arătat de asemenea că nici stadiul capitalist al dezvoltării nu este inevitabil: „Țările înapoiate pot păși... — parcurgînd anumite trepte de dezvoltare — spre comunism, fără să treacă prin stadiul capitalist de dezvoltare" [2].

[1] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 1, București, Edit. politică, 1960, p. 138.
[2] Idem, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 4, București, Edit. politică, 1966, p. 246.

Rev. filoz. **17**, *3–4*, p. 427–436, București, 1970.

Totuşi aceste *excepţii* nu fac decît să confirme regula, relevă legea dezvoltării istoriei universale şi a culturii universale. Munca imensă depusă de arheologi a dus la descoperirea trăsăturilor generale ale culturii materiale şi spirituale în toate colţurile globului pămîntesc, după cum cercetările etnografilor au relevat existenţa relaţiilor gentilice la popoarele primitive.

Pe baza învăţăturii marxist-leniniste despre cele cinci formaţiuni sociale, istoricii marxişti au putut să stabilească şi să determine epocile mari istorice. Istoricii nemarxişti, deşi folosesc noţiunea de „preistorie" pentru desemnarea „societăţii primitive", au ajuns la aceeaşi periodizare în ceea ce priveşte epoca antică, medievală şi nouă. Faptul că cei mai mulţi dintre ei nu pot fi de acord cu ideea că epoca contemporană este epoca trecerii de la capitalism la socialism şi comunism nu ne surprinde. În ceea ce priveşte *trecutul*, istoricii nemarxişti recunosc, firește, mai lesne *caracterizarea* epocilor istorice, care se apropie de concepţia marxistă.

Aceasta nu înseamnă totuşi o indentitate de concepţii între istoricii marxişti şi nemarxişti în ceea ce priveşte conţinutul epocilor istorice. Deoarece, menţinînd împărţirea convenţională stabilită a istoriei universale în lumea veche, evul mediu, epoca nouă şi foarte nouă, istoricii marxişti recunosc ca limite ale acestor mari epoci istorice, evenimente marcante, care exprimă într-un mod deosebit de reliefat trecerea de la o formaţiune socială economică la alta[3].

Prin urmare, una din problemele fundamentale care stau în faţa istoriei marxist-leniniste a culturii este problema periodizării evoluţiei culturii universale pe cinci mari perioade şi *fundamentarea* acestei periodizări. Căci se poate pune întrebarea dacă istoria culturii materiale şi spirituale este lipsită cumva de o evoluţie *proprie*, care se desfăşoară după anumite legi specifice.

Însemnătatea şi obligativitatea periodizării istoriei culturii, corespunzător cu cele cinci formaţiuni sociale, devine evidentă de îndată ce dorim *să renunţăm* la acest criteriu. Pentru că independent de faptul că arta Renaşterii „ seamănă" cu arta greacă veche sau că utopia comunistă a circulat în Palestina şi în Egiptul vechi, după cum ele au fost răspîndite în gîndirea socială începînd cu Tomas Morus şi Campanella pînă la Marx, aceste „asemănări" nu ne dau dreptul de a şterge deosebirea istorică concretă dintre artă şi gîndirea epocii noi, pe de o parte, şi arta şi gîndirea veche, pe de altă parte.

Dacă am admite teza idealistă despre „esenţa" imuabilă a culturii, n-am putea înţelege deosebirea dintre cultura comunei primitive, cultura antică, medievală, nouă şi modernă. Se înţelege că dacă *relevăm* şi izolăm obiectul artistic sau reprezentarea religioasă din totalitatea culturii vechi, atunci chiar cei mai buni cunoscători nu ar putea spune dacă fragmentul statuii sau rugăciunea aparţine culturii greceşti vechi sau culturii epocii moderne. Tot aşa, comparînd măştile şi operele (stilizate) primitive cu ale unor artişti moderni apuseni, nu întotdeauna putem spune în mod sigur unde este vorba despre o operă a creaţiei primitive şi unde este vorba despre stilizare. Dar întreaga artă plastică în genere se deosebeşte în mod esenţial de arta plastică contemporană apuseană prin intenţiile sale tema-

[3] *Istoria universală*, sub redacţia lui E. M. Jukov, vol.I, Moscova, Gospolitizdat, 1955,p. 9.

tice, prin concepţia despre lume etc. a artistului, prin *funcţia socială* a artei, care, în ultimă analiză, este determinată de *structura socială*, de formaţiunea socială.

O altă problemă importantă atît pentru istorie, cît şi pentru istoria culturii este interpretarea ştiinţifică şi studierea noţiunii de *progres*. V. I. Lenin a arătat că giganticul pas înainte făcut de Marx în această privinţă constă tocmai în faptul că el a înlăturat toate aceste raţionamente asupra societăţii şi progresului în general.

Lenin consideră că trebuie să vorbim nu despre progres „în genere" — aşa cum îl înfăţişau materialiştii iluminişti, Kant, Fichte şi Hegel —, ci despre un *progres concret, înfăptuit într-o anumită formaţiune socială*.

Astfel, problema fundamentală a istoriei culturii constă în relevarea valorilor materiale şi spirituale create în cadrul unei anumite societăţi, în explicarea funcţiei lor sociale şi stabilirea — cu limitările corespunzătoare — a aportului adus de ele în tezaurul cultural al omenirii. Făcînd o diferenţiere între „relaţiile materiale" şi „relaţiile ideologice", Lenin a arătat necesitatea unei analize mai adînci a caracterului social al vieţii spirituale.

2. V. I. Lenin a dezvoltat mai departe tezele marxiste despre caracterul de clasă al ideologiei, formulînd în mod foarte clar teza despre existenţa celor două culturi în cadrul culturii naţionale : „În fiecare cultură naţională se găsesc *elemente*, fie şi nedezvoltate, de cultură democratică şi socialistă, fiindcă în *fiecare* naţiune există mase de oameni care muncesc şi sînt exploataţi, ale căror condiţii de viaţă creează în mod inevitabil ideologia democratică şi socialistă" [4].

De fapt teza, formulată în acest fel de Lenin, îşi găseşte aplicarea nu numai în istoria culturilor naţionale din epoca nouă, ci şi în istoria culturilor şi societăţilor împărţite în clase, prin urmare şi în cultura medievală şi antică. Însuşi Lenin a dat exemple de aplicare a tezei sale la istoria filozofiei universale, precum şi la explicarea moralei, literaturii şi artei în capitalism şi socialism.

După cum se ştie, în lucrarea sa *Materialism şi empiriocriticism*, Lenin a formulat cunoscuta teză asupra luptei dintre materialism şi idealism ca expresie „a luptei dintre două partide", începînd cu Democrit şi Platon. În acelaşi timp, Lenin a arătat caracterul democratic popular al conţinutului gîndirii democratice-revoluţionare şi a deschis calea relevării caracterului democrat al creaţiei şi activităţii oamenilor de ştiinţă, filozofilor, scriitorilor şi artiştilor care în societatea împărţită în clase au slujit năzuinţelor şi intereselor oamenilor muncii.

În cadrul istoriei culturii, o deosebită însemnătate are problema caracterului de clasă al moralei, una din problemele pe care burghezia le evită în modul cel mai evident.

Marxismul a pus problema umanismului şi a socialismului pe o bază istorică reală, a legat socialismul de mişcarea revoluţionară a proletariatului şi a transformat astfel socialismul din utopie în ştiinţă, fără „a alege" între ştiinţă şi etică, ci înfăptuind sinteza lor, situînd etica pe o bază ştiinţifică. Într-una din caracterizările date concepţiei lui Marx, Lenin a relevat această sinteză între practica revoluţionară

[4] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 24, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 132.

şi însemnătatea ei etică. Lenin remarca faptul că Marx pune mai presus de orice ideea că clasa muncitoare creează singură istoria universală, ducînd o luptă eroică, plină de devotament şi iniţiativă. El privea istoria din punctul de vedere al celor care o creează.

Prin urmare, marxismul a combătut şi combate numai umanismul abstract, teoria moralei autonome sau teoriile care subordonează politica eticii, creînd o opoziţie greşită a eticului faţă de politic. Actualele încercări ale ideologilor burghezi de a găsi la tînărul Marx o justificare a subordonării politicii faţă de umanismul abstract sînt combătute de înseşi textele primelor opere ale lui Marx, care nu izolau niciodată umanismul de comunism.

V. I. Lenin a dezvoltat în mod creator învăţătura marxistă despre morală şi noile condiţii istorice ale epocii imperialiste, ale revoluţiilor proletare şi construcţiei socialismului. El a făcut o adîncă analiză a esenţei moralei comuniste şi o caracterizare clasică a aspectului moral al omului în socialism, a relevat uriaşa însemnătate a educării comuniste a maselor de oameni ai muncii în procesul construirii socialismului, a indicat căile şi mijloacele juste pentru educarea şi reeducarea poporului în spiritul moralei comuniste noi.

Lenin a acordat o mare atenţie conţinutului moralei noi, eticii comuniste, în opoziţie cu morala religioasă sau burgheză, subliniind în acelaşi timp conţinutul politic al moralei : „Noi negăm orice etică de acest fel, orice morală luată din afara noţiunii de omenesc, din afara noţiunii de clasă. Noi spunem că aceasta este o minciună, o înşelătorie şi o îmbîcsire a minţilor muncitorilor şi ţăranilor în interesul moşierilor şi al capitaliştilor.

Noi spunem că morala noastră este pe deplin subordonată intereselor luptei de clasă a proletariatului. Morala noastră rezultă din interesele luptei de clasă a proletariatului" [5].

Lenin a arătat că etica „autonomă" — etica ruptă de politică şi opusă ei — înseamnă în mod inevitabil : 1) proclamarea tezei privind ruptura dintre viaţă, morală şi luptă politică, îndemnul la refugiul în viaţa interioară ; 2) afirmaţia idealistă că etica nu are nici o legătură cu interesele economice şi sociale, că morala nu are caracter de clasă.

Toate aşa-numitele concepţii etice „umaniste", care se ocupă cu dezvoltarea personalităţii umane, lăsînd la o parte problema eliberării sociale a oamenilor, sînt folositoare numai celui ce este absolut indiferent faţă de eliberarea socială a maselor, faţă de ridicarea lor la nivelul unei vieţi cu adevărat omeneşti.

3. Marxism-leninismul a fost prima teorie care a dovedit rolul hotărîtor al maselor în crearea istoriei şi în acelaşi timp în crearea culturii, în opoziţie cu concepţiile idealiste reacţionare care priveau masele cu un dispreţ aristocratic, atribuind toată slava unor „personalităţi" izolate : conducători de oşti, regi şi împăraţi — în istorie ; artişti, oameni de ştiinţă, gînditori — în cultură.

Fără a micşora cîtuşi de puţin meritul personalităţilor, clasicii marxism-leninismului au arătat totuşi că, în toate formaţiunile sociale, masele de oameni ai muncii au fost creatoare ale bunurilor materiale şi spirituale. În primul rînd masele au creat şi au perfecţionat uneltele de

[5] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 41, p. 309.

producţie, luptînd — la început în mod spontan, apoi organizat — împotriva exploatatorilor şi reuşind să construiască, pentru prima oară în istoria societăţii, statul socialist, în care producţia materială şi spirituală se poate dezvolta nelimitat. „Socialismul viu creator este opera maselor populare înseşi" [6].

Dar şi înainte de crearea primului stat socialist, în societăţile împărţite în clase antagoniste, cu toate că munca intelectuală era privilegiul claselor exploatatoare şi al intelectualităţii, care se găsea în slujba lor, forţele creatoare ale maselor, biruind condiţiile extrem de grele de existenţă, au adus un aport nepreţuit în dezvoltarea culturii.

Dacă vrînd-nevrînd istoricii burghezi şi ideologii în general au fost nevoiţi să pomenească despre rolul maselor în bătălii, ciocniri etc. — fără a trage desigur nici un fel de concluzii în folosul maselor ca eroi ai istoriei —, ei negau şi neagă în mod hotărît rolul maselor în creaţia culturală. Filozofii, esteticienii şi criticii de artă conservatori propovăduiau teoria creaţiei miraculoase a „geniului", a personalităţii izolate, care în singurătatea sa creează o lume întreagă din propriul său spirit, în majoritatea cazurilor îndreptată împotriva societăţii. Teoriile individualiste, pătrunse de dispreţ faţă de mase, asemănătoare cu teoria lui Stirner, condamnată odinioară de Marx, continuă şi în prezent să circule în ţările capitaliste. Istoria culturii, privită prin prisma ideologilor burghezi, păstrează în genere tăcere asupra rolului uriaş al maselor în istoria tehnicii şi gîndirii, a literaturii, a artelor plastice, a arhitecturii şi muzicii. În acelaşi timp, ideologii burghezi ascund faptul că numai datorită muncii popoarelor în domeniul producţiei materiale au fost şi sînt posibile condiţiile necesare creaţiei artistice şi ştiinţifice, precum şi faptul extrem de important că din mîinile poporului capătă artiştii limba, motivele muzicale şi ornamentale şi întreaga sa experienţă de viaţă şi luptă, adică o parte însemnată din conţinutul şi forma culturii naţionale la a cărei dezvoltare contribuie ei.

Marele scriitor rus A. M. Gorki, unul dintre maeştrii cei mai apropiaţi de mase, scria: „Poporul nu este numai o forţă care creează toate valorile materiale, el este singurul izvor nesecat de valori spirituale, primul filozof şi poet în ceea ce priveşte timpul, frumuseţea şi genialitatea creaţiei, care a creat toate poemele măreţe, toate tragediile pămîntului şi cea mai mare dintre ele — istoria culturii universale" [7].

În faţa cercetării ştiinţifice a creaţiei populare, prin care înţelegem şi însuşirea estetică, se întinde un cîmp larg, aproape neatins de activitate. Relevarea rolului maselor în istoria culturii este o problemă arzătoare pentru toţi cei care cunosc cît de nedreaptă şi condamnabilă a fost tăcerea care s-a păstrat asupra creaţiei spirituale a maselor. Bazele trebuie puse în primul rînd în domeniul culturii naţionale.

Singurul domeniu în care s-au făcut în trecut unele cercetări — şi vom vedea cît de limitate au fost ele — de a valorifica creaţia populară a fost folclorul. Aceasta nu înseamnă totuşi că orice studiu folcloric din trecut a fost legat întotdeauna de dorinţa sinceră de a valorifica aptitudinile creatoare ale poporului. Din primele zile ale apariţiei interesului faţă de folclor — cu mai mult de 150 de ani în urmă —, din ziua apariţiei

[6] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 35, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 60.
[7] M. Gorki, *Despre literatură. Articole critice literare*, Moscova, 1955, p. 48.

cărții lui Herder *Vocile popoarelor în cîntece*, în diferite țări, numeroși folcloriști s-au străduit cu dragoste și pricepere să caute și să publice opere ale creației populare. Totuși au fost destui și aceia care, datorită teoriilor propovăduite direct sau implicit, se manifestau ca dușmani aprigi ai folosirii creației populare.

Așa, de pildă, autori reacționari ca Hans Newmann, Kreier și J. Bedier afirmau că masele nu sînt capabile să creeze, că operele populare sînt bunuri „căzute" de sus, de la clasele „superioare". Kreier declara în mod cinic că „poporul nu poate să producă, ci numai să reproducă; poporul este înapoiat, el se hrănește cu rămășițele care cad de la masa celor bogați cu duhul". Cazuri de calomnie a aptitudinilor artistice și intelectualele ale maselor au avut loc și în Franța, unde, pornind de la tezele lui J. Berdier, un oarecare Puguet afirma că „poporul nu a creat niciodată nimic. El se ocupă numai cu răspîndirea și imitarea a ceea ce creează centrele civilizației".

Dar împotriva unor asemenea idei calomnioase și pline de dispreț s-au ridicat numeroși admiratori ai geniului popular, printre care putem cita nume strălucite ca Goethe, Pușkin, Herder, Uhland, Gorki, iar în România scriitori de seamă ca Eminescu, Alecsandri, Hasdeu, Creangă, Coșbuc, Sadoveanu și alții.

În lumina teoriei leniniste despre cele două culturi, rezultă în mod evident că folclorul și admiratorii lui au aparținut curentului culturii democratice, iar defăimătorii ei au susținut cultura claselor dominante. Acest lucru poate fi urmărit de-a lungul întregii istorii a studierii folclorului pînă în epoca noastră.

În toate țările interesul față de folclor nu a fost numai o simplă manifestare „romantică", explicată prin dragostea față de pitoresc sau față de „saturarea" cu raționalism, așa cum afirmau idealiștii, ci el decurgea din adevărata dragoste față de viața și năzuințele poporului, însuflețindu-i pe scriitorii progresiști din perioada revoluției din 1848, care luptau și în acest fel pentru răsturnarea orînduirii feudale, pentru o viață mai bună a maselor populare.

În ultima vreme, dușmanii marxismului și-au întețit atacurile împotriva marxismului în domeniul eticii, în domeniul teoriei și istoriei culturii. Ideologii burghezi se dau drept unicii apărători ai umanismului și culturii, acuză socialismul de indiferență practică și teoretică față de problemele spirituale.

Acest lucru nu este nou. Născocirile calomnioase despre caracterul „inuman", „neumanist", „acultural" al marxismului au început să se răspîndească cu mai mult de un secol în urmă, simultan cu apariția marxismului. Ele au fost puse în funcție tocmai datorită apariției marxismului, pentru a împiedica pe cercetătorii în domeniul culturii și științei să-și însușească marxismul, să combată concepția nouă care a relevat rolul luptei de clasă ca forță motrice a istoriei și caracterul de clasă al culturii.

În domeniul sociologiei, istoriei și teoriei culturii, ideologii burghezi au îndreptat și își îndreaptă în mod neîntrerupt eforturile pentru a nega legile fenomenelor sociale (inclusiv și a celor spirituale), rupînd legăturile dialectice dintre categoriile individual-general și valoare-necesitate. De la sfîrșitul secolului al XIX-lea pînă în zilele noastre, principalele teorii idealiste, consacrate istoriei și teoriei culturii, de la Rickert pînă la Toynbee, s-au

concentrat asupra determinării fenomenului istoric, declarîndu-l unic (individual) sau absolut, determinat numai de categoria de valoare.

Au existat şi există sociologi şi filozofi idealişti care au vorbit şi vorbesc despre societate „în genere" (Spencer) sau despre „esenţa" societăţii (fenomenologii), negînd astfel concretul, individualul în istorie. Cele mai de seamă curente idealiste actuale în acest domeniu sînt curentul pozitivist, care neagă legitatea istoriei culturii şi curentele „valoriste", care combat explicarea materialist-istorică a vieţii spirituale şi încearcă să explice istoria pe baza valorilor.

Meritul epocal al marxism-leninismului în istoria doctrinelor sociale — şi astfel şi în dezvoltarea omenirii — a constat, din punctul de vedere al categoriilor, în rezolvarea dialectică a alternativelor general-individual şi valoare-necesitate. Combătînd concepţia idealistă a lui Struve (foarte asemănătoare cu „microsociologia"), Lenin scria că ea înseamnă „pierderea speranţei de a putea analiza în mod ştiinţific prezentul, renunţarea la ştiinţă, tendinţa de a nesocoti orice sintetizare, de a se ascunde de orice «legi» de dezvoltare istorică..." [8]. Teoria marxist-leninistă despre clase şi despre lupta de clasă, precum şi învăţătura referitoare la formaţiile sociale economice reprezintă aplicarea concretă — de uriaşă însemnătate teoretică şi practică — a dialecticii general-particular în istorie.

Şi în istorie, şi în teoria culturii, problema îmbinării dialectice a generalului cu individualul are o mare însemnătate practică: este destul să amintim problema creării culturii naţionale. Din punct de vedere teoretic, istoria şi teoria culturii reprezintă un program tematic variat: de la problema folosirii moştenirii culturale, a problemei bazelor teoretice şi metodologice a diferitelor sectoare ale istoriei culturii pînă la analiza categoriilor care determină fenomenele spirituale.

La sfîrşitul secolului al XIX-lea, filozofia apuseană (al cărei ecou s-a manifestat în România la Xenopol) s-a îmbogăţit cu o nouă disciplină filozofică: *filozofia culturii*. Ramura nouă a filozofiei s-a dezvoltat rapid sub tutela uneia din cele mai mari şcoli filozofice germane — şcoala idealistă neokantiană de la Baden. Windelband, Rickert, Lask, Bauch, Mehlis, Hönigswald ş.a. au reuşit în cîteva decenii să introducă în mişcarea filozofică burgheză o nouă noţiune centrală: noţiunea de valoare. În timp ce filozofia clasei muncitoare s-a format ca o sinteză dintre teoria şi practica revoluţionară, năzuind către transformarea societăţii şi gîndirii, în timp ce marxismul a dezvăluit sensul fenomenelor economice şi sociale (care puteau fi incluse în categoria de necesitate), idealismul badenian a unificat toate întrebările şi răspunsurile legate de gîndire şi de viaţă într-o singură noţiune îngust înţeleasă, noţiunea de valoare, ruptă de viaţa socială, de lupta de clasă.

Această filozofie a valorilor se mîndrea cu faptul că, spre deosebire de Kant, ea a reuşit să includă în sfera cercetărilor sale, pe lîngă problemele referitoare la raportul dintre *gîndire* şi *natură*, şi problemele legate de raportul dintre *gîndire* şi *cultură* (gîndire şi istorie). Idealiştii de la Baden se prefăceau că nu ştiu şi nu observă că marxismul a fost prima teorie care a înfăptuit această cuprindere a naturii şi istoriei pe baza unei con-

[8] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 25, Bucureşti, Edit. politică 1964, p. 46.

cepţii ştiinţifice unice. Totuşi marxismul nu a făcut niciodată nici o diferenţiere între „lucrul în sine" şi „fenomen", în timp ce neokantienii din Baden interpretau istoria şi cultura ca fenomene „autonome", adică izolate şi rupte din contextul vieţii istorice concrete, exact aşa cum interpretau viaţa spirituală idealiştii posthegelieni de tipul lui Bruno Bauer, cu care polemizaseră Marx şi Engels.

Afirmînd că istoria şi cultura trebuie să se explice *numai* cu ajutorul noţiunii de valoare, ei dezvăluiau două trăsături caracteristice care distingeau gîndirea lor metafizică : ei prezentau istoria şi cultura în mod nedialectic, întrucît ignorau raporturile dialectice dintre *Necesitate* (sfera social-economică, cerinţele şi interesele materiale şi morale) şi *Valaore*.

Filozofia idealistă a valorilor nu s-a limitat la reflectarea falsă a valorilor religioase şi artistice, morale şi culturale. În teoria specială consacrată filozofiei istoriei şi culturii, Rickert a încercat (şi a reuşit) să adîncească prăpastia dintre „natură" şi „cultură", dintre ştiinţele aplicate ale naturii şi metodele ei pe de o parte, şi cultură, pe de altă parte. Rickert afirma că în istorie avem de-a face numai cu fapte individuale, unice, că numai ştiinţele naturii pot dezvălui legi şi folosi superioritatea esenţială a „generalizării".

După cum am amintit, această teză o găsim de cele mai multe ori în lucrările filozofilor burghezi. Ea a fost repetată de Spengler în anii de după cel de-al doilea război mondial, iar în prezent ea este repetată de istoricul englez Toynbee.

Teza centrală a lui Spengler are un caracter idealist viu exprimat : culturile exprimă „sufletele" şi „peisajele". Culturile nu depind de societate, de structura şi tendinţele ei, de primitivismul sau dezvoltarea ei tehnică, de cerinţele şi scopurile oamenilor reali. Dimpotrivă, popoarele depind de cultură. După Spengler, formele spirituale ale marilor culturi nu pot fi explicate cauzal de fenomenele sociale, etice şi politice ; ele nu fac decît să exprime ceva spiritual (*formgewordens Seelentum*). De aceea chiar „cele mai realiste fapte politice privite în această perspectivă (perspectiva „simbolică". — *C.I.G.*) capătă un caracter metafizic şi simbolic..."[9].

Astfel, cultura nu este expresia societăţii dintr-o anumită perioadă istorică, ci filozofia, arta, politica şi economia, luate împreună fără nici o deosebire, reprezintă „simboluri sufleteşti". Aceasta înseamnă că, atunci cînd „organismul" sau „sufletul" culturii se epuizează, trebuie să moară şi societatea... Spengler refuză să analizeze fenomenul culturii prin prisma *cauzalităţii*, care, după cum spune el, este real numai pentru ştiinţele naturii. Spengler foloseşte alternativa bergsoniană : natura spaţială şi statică poate fi cunoscută cu ajutorul raţiunii, spiritul însă, fiind devenirea pură sau durata, poate fi cunoscut numai cu ajutorul „intuiţiei". Întrucît istoria ar fi doar devenire spirituală, intuiţia şi simbolul reprezintă singurele mijloace ale cunoaşterii.

Arnold Toynbee aparţine acelor idealişti care încearcă să nege cauzele materiale ale dezvoltării sociale şi în acelaşi timp legitatea ei. După Toynbee, nu există progres, ci există numai „civilizaţii", care reprezintă fenomene unice, individuale. Singura trăsătură comună a acelor civilizaţii

[9] O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Bd. I, München, 1929 p. 8.

constă în aceea că ele se dezvoltă toate în mod ciclic — se nasc, cresc, înfloresc şi dispar [10]. Concluzia logică a acestor teze este recunoaşterea neputinţei personale de a dezvălui trăsăturile generale în haosul evenimentelor istorice, renunţarea la generalizare în ştiinţă.

După cum arată V. I. Lenin, valoarea ştiinţifică a materialismului istoric constă în faptul că el „stabileşte cu cea mai mare precizie şi exactitate procedeele prin care individualul este redus la social" [11].

A doua trăsătură specifică a ştiinţelor istorice constă, după părerea lui Rickert, în aceea că fiecare fapt istoric individual trebuie privit prin prisma valorilor. Aşa de pildă, pentru a înţelege cruciadele, ele trebuie judecate prin prisma valorilor morale şi religioase ale evului mediu. Dar tocmai un asemenea exemplu arată caracterul unilateral şi nedialectic al idealismului axiologic. Marxismul afirmă că pentru înţelegerea cruciadelor nu este destul ca ele să fie privite prin prisma valorilor şi ideologiei acelei epoci, ci ele trebuie privite ca nişte campanii de cotropire a clasei proprietarilor feudali. Prin urmare, faptul istoric trebuie privit în lumina necesităţilor economice, a nevoilor materiale, a intereselor şi conflictelor de clasă, care, se înţelege, capătă în fiecare epocă un aspect concret deosebit. Dar toate aceste fenomene „unice" în transformare nu pot ascunde esenţa istoriei, legitatea ei obiectivă, relevată de marxism.

Marxismul nu a negat niciodată şi nu neagă că oamenii au şi au avut întotdeauna *cauze* sau *justificări ideologice* pentru acţiunile lor politice; tocmai Marx a fost acela care a descoperit geneza şi funcţia socială a ideologiei. Interpretarea ştiinţifică a istoriei şi culturii a început o dată cu relevarea momentului care fundamentează şi condiţionează valorile, adică cu relevarea momentului contradictoriu al Necesităţii şi cu precizarea că această Necesitate este o lege. Marxismul arată în acelaşi timp existenţa mereu în schimbare a valorilor, subliniază valorile în evoluţia lor istorică, dezvăluie influenţa lor asupra economiei (invenţii, tradiţii), a politicii etc., dezvăluind şi modul în care Necesitatea (mijloacele de producţie şi interesele de clasă) determină configuraţia mereu în transformare a evenimentelor şi a instituţiilor politice, a dreptului, a artei, a gîndirii etc. Marxismul combate monismul axiologic, adică idealismul, care concentrează lumea în jurul osiei unice a Valorii, demonstrînd în acelaşi timp că atît individualul, cît şi valorile sînt pe deplin explicabile. Astfel, se instaurează o concepţie unică asupra lumii, prin intermediul căreia gîndirea dialectică poate cuprinde schimbările şi contradicţiile naturii şi culturii, fără a nega în acelaşi timp individualul şi valorile. Astfel, marxismul anulează idealizarea istoriei, vechiul subterfugiu al acelora care nu doresc să privească istoria prin prisma luptei de clasă, temîndu-se că şi masele muncitoare vor înţelege că istoria se desfăşoară sub imperiul riguros al necesităţii.

★

Problematica istoriei şi filozofiei culturii, deşi nu se reduce la analiza şi aplicarea categoriilor general-individual şi necesitate-valoare, presupune totuşi analiza adîncă a acestor categorii ca piloni fundamentali ai cerce-

[10] A. Toynbee, *L'Histoire*, Paris, 1951, cap. III.
[11] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 1, p. 412.

tării creatoare. A venit timpul ca, pe lîngă studierea împletirii generalului, individualului și particularului în procesul de trecere a unor țări din Europa și Asia la socialism, care are o însemnătate epocală, să ne ocupăm și de raportul dintre general și individual (național) în istoria culturilor. În domeniul istoriei și teoriei culturii trebuie îndreptate eforturi deosebite pentru dezvăluirea legilor sociale generale care au determinat înflorirea culturilor, fără a jertfi relevarea specificului, adică caracterul individual al culturilor în trecut și în prezent. În rezolvarea tuturor acestor probleme de perspectivă, ideile leniniste reprezintă un îndreptar indispensabil.

UNITATEA DINTRE ASPECTUL GNOSEOLOGIC, SOCIAL ŞI ANTROPOLOGIC AL PROBLEMEI OMULUI ÎN LENINISM

DE

MARIA ISAKOVNA PETROSIAN (Moscova)

Problema corelaţiei dintre gnoseologic, social şi antropologic în moştenirea leninistă a căpătat o deosebită însemnătate în etapa actuală a cercetărilor asupra problemei omului, în condiţiile luptei ideologice contemporane.

Adversarii ideologici ai leninismului propagă, de pe poziţii filozofice şi politice diverse, teza potrivit căreia Lenin ar fi ignorat problematica omului, a umanismului. Acestui scop îi sînt subordonate mai ales afirmaţii privind existenţa a două orientări opuse în dezvoltarea marxismului : pe de o parte, „umanismul antropologic" al tînărului Marx, iar pe de altă parte orientarea „pozitivist-scientistă" începută de Engels şi continuată de Pleḫanov şi Lenin ; menţionăm, de asemenea, afirmaţiile cu privire la aşa-zisa incompatibilitate a „naturalismului şi umanismului" lui Marx cu „determinismul epistemologic" sau „realismul epistemologic" al lui Lenin. O altă expresie a aceleiaşi pretinse antinomii este teza despre contradicţiile dintre cosmocentrism şi antropocentrism în leninism etc.

Identificînd marxismul cu „naturalismul antropologic", George Lichtḫeim (Universitatea din Londra), în articolul său *Despre interpretarea ideilor lui Marx*, reduce însemnătatea lui Lenin numai la fundamentarea „realismului epistemologic". Pe acest temei artificial, el scrie despre lipsa unei legături între interpretarea dată de Marx :„. . . Activităţii intelectuale conştiente ca aspect al practicii şi determinismul epistemologic al lui Lenin". Teoria reflectării, enunţată în *Materialism şi empiriocriticism*", este incompatibilă cu punctul de vedere marxist — scrie el. — Formularea ei a apărut dintr-o problemă secundară, din elaborarea unei baze teoretice noi pentru ştiinţele naturii, problemă care pe Marx nu-l interesa. Această teorie este de asemenea în divergenţă cu concepţia lui Engels, întrucît materialismul nu a însemnat pentru Engels acelaşi lucru ca şi a realismului epistemologic" [1].

[1] *Marx and the Western World*, S.U.A., 1967.

Rev. filoz., 17, 3–4, p. 437–444, Bucureşti, 1970.

Spre deosebire de Lichtheim, alţi interpreţi ai marxismului îi consideră pe Engels şi pe Lenin ca reprezentanţi ai orientării scientiste în filozofie, opunîndu-i lui Marx ca umanist antropologic.

În tendinţa lor de a afirma „umanismul antropologic" al lui Marx, unii filozofi, criticînd scientismul, au mers atît de departe încît au început să respingă însemnătatea ştiinţei în studierea problemei omului şi să pretindă că ştiinţa poate cunoaşte numai natura biologică şi fiziologică a omului, dar nu şi pe om ca fiinţă activă, nu şi istoria.

Analizînd această problemă, nu putem ocoli ideile unor filozofi marxişti, precum că dialectica subiectului şi obiectului la Lenin este dată numai sub aspect ontologic şi gnoseologic, că latura activă a subiectului este privită exclusiv sub raport gnoseologic, fără a ţine seama de punctul de vedere antropologic, de procesul autocreării omului şi al creării lumii de către om.

Pornind de aici, se afirmă că este necesară schimbarea corespunzătoare a structurii filozofiei marxiste, recunoaşterea filozofiei omului ca conţinut fundamental al marxismului. Limitînd teoria leninistă a reflectării numai la cunoaşterea lumii, ei afirmă că teoria cunoaşterii trebuie să devină şi teoria *transformării umaniste a lumii*. Nu există nici o îndoială că etapa actuală a dezvoltării istoriei şi ştiinţei duce la îmbogăţirea continuă a filozofiei marxist-leniniste, a structurii ei şi a aparatului cognitiv. În anii ce au trecut s-a dezvoltat şi s-a adîncit concepţia marxist-leninistă asupra umanismului, concepţia filozofică asupra omului, au fost cercetate noi aspecte ale problemei, au fost tratate cu mai multă adîncime problemele esenţei active ale omului, a practicii etc. Fără îndoială, este necesară elaborarea ştiinţifică în continuare a acestor probleme, ca şi a altor probleme noi scoase la iveală de practică, de sarcinile construirii comunismului, de dezvoltarea tehnicii şi ştiinţei şi a filozofiei însăşi. Este necesară elaborarea mai departe a teoriei marxist-leniniste a umanismului, a unei concepţii filozofice unitare asupra omului. Recunoscînd însemnătatea acestor cercetări, în faţa noastră se ridică problema analizei corelaţiei dintre ontologic-gnoseologic, social şi antropologic în moştenirea leninistă.

Alegerea acestei teme se explică nu prin consideraţii istorice şi nu numai prin dorinţa de a explica mai limpede adevărata însemnătate a problemei omului în dezvoltarea marxism-leninismului, dar şi prin marea însemnătate metodologică a interpretării leniniste a problemei omului la etapa actuală a dezvoltării ştiinţei filozofice.

★

Opunerea „naturalism-umanismului" lui Marx „ontologismului" şi „epistemologiei" lui Lenin este legată organic de negarea abordării materialist-dialectice a problemei interconexiunii dintre subiect şi obiect ca bază metodologică a problemei omului, a umanismului, de negarea materialismului dialectic şi istoric în ansamblu.

Au fost unii care au încercat în mod stăruitor, să-i atribuie lui V.I. Lenin „ontologismul metafizic". Se ştie că Lenin nu a absolutizat opoziţia dintre existenţă şi gîndire. „Desigur, nici opoziţia dintre materie şi conştiinţă n-are o semnificaţie absolută decît în cadrul unui domeniu foarte restrîns : în cazul de faţă, exclusiv în cadrul problemei gnoseologice funda-

mentale, aceea de a şti ce anume trebuie să fie considerat factor prim şi ce anume factor secund. Dincolo de acest cadru, relativitatea acestei opoziţii este neîndoielnică"[2].

Această teză leninistă arată cît de departe era Lenin de ontologismul metafizic, atribuit lui cu atîta insistenţă de criticii săi actuali, care absolutizează de fapt modul într-adevăr metafizic în care această problemă era adesea tratată în literatura de popularizare din anii trecuţi.

Sublinierea de către Lenin a *relativităţii* opoziţiei dintre materie şi conştiinţă, dincolo de cadrul problemei gnoseologice fundamentale, are o mare însemnătate metodologică în înţelegerea adecvată a dialecticii subiectului şi obiectului, ca bază metodologică a problematicii omului, în analiza şi tratarea rolului relaţiilor sociale, a mediului social, în concepţia filozofică despre om.

Lenin, ca şi Marx, pornea, în interpretarea esenţei omului, de la recunoaşterea însemnătăţii determinante a întregului ansamblu de relaţii sociale, *istorice-concrete*, după cum sublinia Lenin, în determinarea esenţei omului, ca şi a unui întreg şir de alte probleme legate de problematica omului.

Acest mod de abordare a problemei se deosebea şi se deosebeşte în mod principial de concepţiile idealiste antropologice, abstract-etice, psihologice din trecut şi prezent şi de alte concepţii. Lenin, ca şi Marx, vorbind despre natura omului, avea în vedere natura socială variabilă din punct de vedere istoric, în dezvoltare, a omului, lega esenţa omului de *transformarea activă* de către acesta a lumii materiale, de *activitatea* omului ca creator de valori materiale şi spirituale, de *caracterul creator* al muncii, în procesul căreia se formează şi se dezvoltă însuşi omul, aptitudinile lui, se dezvăluie şi se îmbogăţeşte însăşi esenţa omului.

Acest aspect al problemei esenţei omului a atras în mod deosebit, în ultimii ani, atenţia filozofilor marxişti, care l-au dezvoltat şi concretizat. Dar, o dată cu studierea pozitivă a laturii active a esenţei omului, unii autori trec cu vederea problema condiţionării esenţei, a însăşi activităţii omului de ansamblul relaţiilor sociale. Deşi relaţiile sociale sînt ele însele relaţii de activitate şi luptă între oameni, produsul lor şi problema priorităţii lor sînt limitate în cadrul problemei gnoseologice fundamentale, această problemă este din punct de vedere *metodologic* primordială în înţelegerea dialecticii subiectului şi obiectului, a esenţei şi a existenţei. Reducerea problemei esenţei omului numai la activitatea liberă, creatoare a subiectului şi ignorarea aspectului gnoseologic al problemei relaţiilor subiect-obiect duc la îndepărtarea de poziţiile materialist-dialectice în interpretarea problemei omului, a umanismului în genere, îndeosebi a rolului întregului sistem de relaţii sociale existente în rezolvarea problemelor umanismului. Aceasta este tocmai limita, acel aspect al problemei a cărei absolutizare unilaterală duce la idealism, la subiectivism în analiza şi rezolvarea problemelor umanismului. Tocmai recunoaşterea condiţionării esenţei omului de întregul ansamblu al relaţiilor sociale istorice-concrete în dezvoltare i-a permis lui Marx să se elibereze de concepţiile idealiste antropologice şi să privească problema omului pe planul legilor obiective ale dezvoltării societăţii.

---

[2] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 18, Bucureşti, Edit. politică., 1963, p. 148

Apărînd principiile materialismului istoric în lupta împotriva sociologiei subiective a lui Mihailovski şi ai altor teoreticieni care priveau marxismul ca o variantă a concepţiei fatalist-teologice care diminuează rolul omului ca subiect al activităţii, Lenin sublinia : că istoria este creată de oameni, că masele populare reprezintă subiectul creaţiei istorice, că mediul social este „produsul activităţii personalităţilor vii" [3].

Această teză metodologică generală s-a întruchipat în mod concret în ideile leniniste legate de analiza sarcinilor şi legilor dezvoltării revoluţiei socialiste, de construirea socialismului, de problemele revoluţiei culturale şi de dezvoltarea culturii socialiste, de analiza rolului în aceste procese a activităţii creatoare a oamenilor, a conştiinţei şi a autoconştiinţei lor etc.

Aceasta înseamnă că raporturile subiect-obiect şi, pe această bază, esenţa omului erau privite de V. I. Lenin nu în mod metafizic, ci strict pe planul activităţii subiectului, ca raporturi fundamentate pe activitatea practică a omului, nu însă a unor personalităţi izolate, ci a maselor populare. Vorbind despre aceasta, ne permitem să remarcăm că acest aspect al moştenirii leniniste, legat de concepţia filozofică asupra omului, aşteaptă să fie supus unei cercetări adînci şi multilaterale.

★

De interpretarea şi rezolvarea materialist-dialectică a problemei fundamentale a filozofiei este strîns legată teoria leninistă a reflectării, gnoseologia.

Ne-am referit mai sus la unele încercări de a proclama teoria leninistă drept „realism epistemologic", „epistemologie metafizică" opusă, chipurile, umanismului marxist. Această idee este repetată sub diferite forme de numeroşi critici ai leninismului, care afirmă că teoria reflectării ar contrazice concepţia marxistă asupra omului ca fiinţă practic-activă.

Studierea multilaterală a moştenirii filozofice leniniste ne demonstrează însă că Lenin privea cunoaşterea ca „... apropierea permanentă şi infinită a gîndirii de obiect. *Reflectarea* naturii în gîndirea omului — scria Lenin — nu trebuie înţeleasă într-un fel « inert », « abstract », *fără mişcare, fără contradicţii*, ci în *procesul* veşnic al mişcării, al apariţiei contradicţiilor şi al rezolvării lor" [4].

În altă parte, Lenin subliniază ideea hegeliană că „conştiinţa omului nu numai că reflectă lumea obiectivă, dar o şi creează" [5].

Ignorînd aceste teze leniniste, adversarii materialismului dialectic se sprijină pe modul simplist, cu adevărat dogmatic în care teoria reflectării era abordată în lucrările din anii trecuţi. Păstrînd o tăcere absolută asupra lucrărilor publicate în ultimii ani, lucrări care corespund nivelului actual de dezvoltare a ştiinţei filozofice marxiste, ei au proclamat teoria leninistă a reflectării drept bază teoretică a conformismului şi pozitivismului, opunînd cunoaşterii legilor obiective ale dezvoltării societăţii activitatea creatoare liberă a subiectului, practica, opunîndu-l în mod artificial lui Lenin pe A. Gramsci.

---

[3] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 1, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 410.
[4] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 165.
[5] *Ibidem*, p. 180.

Dacă abordăm problema sub aspectul metodei, observăm că un mod metafizic unilateral de punere a problemei este înlocuit cu altul, tot atît de unilateral. Dar chestiunea nu constă numai în greşeli pe planul metodei, în greşeli de ordin logic, ci în primul rînd în renunţarea la poziţia materialistă în cunoaştere. Avem de-a face cu o concepţie unilaterală, care, după cum scrie P. V. Kopnin, duce „... în fond la ruperea gîndirii de realitatea obiectivă" [6].

Astfel, renunţarea la „realismul epistemologic" şi în fond la teoria leninistă materialist dialectică a cunoaşterii este legată de negarea însemnătăţii lumii obiective, iar în ceea ce priveşte problematica omului, dialectica esenţei şi existenţei de negarea însemnătăţii şi necesităţii cunoaşterii relaţiilor sociale obiective, a legităţilor dezvoltării lor.

Numai cunoaşterea materialist-dialectică a acestor relaţii, cunoaşterea pe baza reflectării legilor dezvoltării proceselor sociale, a permis depăşirea limitelor concepţiilor premarxiste, scoaterea problemei omului din cadrul teoriilor antropologice, idealiste. Numai cunoaşterea ştiinţifică a dialecticii personalităţii şi societăţii a permis înlăturarea diferitelor iluzii utopice şi legarea problemei omului de relaţiile sociale reale şi, pe această bază, de activitatea critică, practică-revoluţionară a oamenilor—a claselor, partidelor, maselor populare, a anumitor personalităţi.

Astfel, aspectele ontologic şi gnoseologic ale problemei omului în leninism sînt legate organic şi unite cu activitatea practică a oamenilor, care cunosc şi transformă lumea, cu practica luptei sociale, cu activitatea revoluţionară a maselor populare.

De aceea este greşită părerea, enunţată şi de unii marxişti de peste hotare, precum că teoria cunoaşterii a fost construită şi expusă de Lenin sub forma teoriei materialiste a reflectării, iar latura activă a subiectului analizată exclusiv din punct de vedere *gnoseologic*, fără a ţine seama de perspectiva *antropologică*, de procesul autocreării omului şi al creării lumii de către om.

Dimpotrivă, laturii active a subiectului i se acordă o mare atenţie în moştenirea leninistă. Desigur, Lenin nu a scris un tratat filozofic special pe această temă, însă lucrările lui, îndeosebi cele legate de problemele construirii noii societăţi socialiste, au evidenţiat în mod acut şi cuprinzător, pe planurile cele mai diferite, problema activităţii subiectului. Avem în vedere, în primul rînd, ideile leniniste despre democraţia socialistă, despre atragerea maselor largi la conducerea statului, cunoscuta sa formulă potrivit căreia orice bucătăreasă trebuie să înveţe să conducă statul, iar „cetăţenii trebuie să participe cu toţii la împărţirea dreptăţii şi la conducerea ţării" [7].

Lenin a subliniat în repetate rînduri că numai experienţa maselor de milioane poate arăta căile şi formele concrete ale dezvoltării societăţii noi, că condiţia hotărîtoare a victoriei socialismului este atragerea păturilor celor mai de jos la creaţia istorică [8]. În legătură cu aceasta amintim ideile sale despre înfăptuirea egalităţii între sexe, despre munca socialistă ca

[6] P. VçKopnin, *Ideile filozofice ale lui V. I. Lenin şi logica*, Moscova, Izd. „Nauka", 1969, p. 152. În problema analizată de noi, vezi, de asemenea, lucrarea V. L. Lektorski, *Problema subiectului şi obiectului în filozofia clasică şi în filozofia burgheză contemporană*, Moscova, Izd. Vîsşaia skola ş.a., 1965.

[7] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 36, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 58.

[8] Vezi *Leninski sbornik*, XI, 0. 10.

activitate creatoare a omului, despre creşterea rolului conducător al maselor populare în crearea culturii spirituale, despre sarcinile revoluţiei culturale etc. De activitatea creatoare a omului sînt legate ideile leniniste despre conştiinţa de sine cetăţenească şi despre dezvoltarea politică-ideologică şi morală a personalităţii, despre însemnătatea opiniei publice în societate, despre lupta necruţătoare împotriva tuturor formelor de birocratism şi multe altele. Acesta nu mai este un mod gnoseologic de a pune problema laturii active a subiectului. Ni se poate replica că este un mod social şi nu antropologic de tratare a problemei omului. Incontestabil. Dar în această abordare şi rezolvare teoretică a problemei este vorba despre latura activă a subiectului, şi nu despre activitatea practică a unor anumite personalităţi, ci despre asigurarea condiţiilor pentru manifestarea activităţii creatoare multilaterale a tuturor membrilor societăţii, a activităţii care determină caracterul şi ritmul dezvoltării sociale.

★

Unitatea dintre aspectul filozofic şi social al problematicii omului în leninism se exprimă în caracterul revoluţionar-activ al umanismului comunist.

În legătură cu aceasta are o mare însemnătate interpretarea noţiunii de practică.

În ultima vreme s-a scris mult despre rolul practicii. Unii critici ai leninismului consideră problema practicii ca problemă fundamentală a filozofiei.

Se ştie că Lenin a considerat întotdeauna că oamenii trebuie apreciaţi nu după cuvintele lor, ci după acţiunile lor practice. „După ce criteriu să judecăm — scria Lenin — «gîndurile şi sentimentele» *reale* ale personalităţilor *reale*?". Şi răspundea : „Se înţelege că acest criteriu nu poate fi decît unul singur : *acţiunile* acestor personalităţi, şi, întrucît este vorba numai de «gîndurile şi sentimentele» sociale, trebuie să mai adăugăm : *acţiunile sociale* ale personalităţilor, adică *faptele sociale*" [9]. Fără a recurge la terminologia filozofico-sociologică, Lenin a acordat o mare însemnătate activităţii practice a subiectului, analizînd-o ca factor hotărîtor în aprecierea personalităţii. De aceea, fondul problemei constă în înţelegerea practicii, pentru că adesea noţiunea de practică rămîne în cadrul unei tratări existenţialiste şi capătă un caracter subiectivist. Acest lucru este inadmisibil, cu atît mai mult atunci cînd este vorba nu despre structura personalităţii pur şi simplu, ci despre problema umanismului, a omului sub aspectul problemei umanismului. Pe acest plan nu ne putem limita la reducerea problemei la activitatea unei personalităţi izolate şi nici nu putem ignora practica social-istorică a luptei de clasă, practica maselor de oameni ai muncii care construiesc societatea comunistă într-o etapă sau alta a ei.

Unitatea dintre aspectul social şi cel antropologic al problemei omului în leninism se exprimă în concepţia asupra progresului social şi asupra criteriilor acestuia.

Lenin ca şi Marx, privea problema omului ca scop şi criteriu, ca măsură a mişcării sociale.

---

[9] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 1, p. 407.

Acest aspect al abordării leniniste a progresului social nu a căpătat, din păcate, în literatura noastră interpretarea şi analiza cuvenită. În lucrările publicate, criteriile progresului social se reduc adesea numai la forţele de producţie, la nivelul dezvoltării lor, iar dacă se vorbeşte despre om, el este privit adesea numai ca o forţă de producţie a societăţii. Unii autori, referindu-se la Marx şi Engels, afirmă că criteriul nu numai hotărîtor, ci şi unic al progresului social este dezvoltarea forţelor de producţie. Alţii, chiar dacă admit existenţa unor criterii „specifice", particulare, ca, de pildă, dezvoltarea sănătăţii publice, a ştiinţei, ş. a. consideră drept criteriu „superior" al progresului social, de asemenea, dezvoltarea forţelor de producţie. Problematica omului, în această interpretare, apare ca criteriu particular, „specific" al progresului social sau ca „element uman" al forţelor de producţie.

Fără îndoială, dezvoltarea forţelor de producţie este un factor obiectiv, fundamental şi determinant, care condiţionează nu numai nivelul economic, ci şi schimbările sociale fundamentale care se produc în societate, dinamica proceselor social-politice şi în ultimă instanţă, a celor spirituale. Acest principiu de bază al interpretării materialiste a istoriei a fost apărat de Marx, Engels şi Lenin în lupta împotriva diferitelor concepţii idealiste care ignorează legile obiective ale dezvoltării istoriei şi criteriul obiectiv al progresului social. Astfel, în *Scrisori istorice*, P. Lavrov scria : „. . . Istoria poate fi înţeleasă numai ca ştiinţă a progresului, iar progresul prin el însuşi nu este mai mult decît o concepţie subiectivă asupra evenimentelor sub aspectul idealului nostru moral. . . " [10].

Lenin a criticat în mod consecvent această interpretare subiectivist-idealistă asupra istoriei şi a progresului istoric, proprie narodnicilor, încercarea lor de a înlocui problema criteriului obiectiv cu idealul moral. Ţinînd seama de procesele sociale reale, legate de dezvoltarea capitalismului în Rusia, îndeosebi de diferenţierea de clasă şi lupta de clasă la sate, Lenin, analizînd cele două linii ale programelor agrare în revoluţia din 1906-1907, scria : „În interesul dezvoltării forţelor de producţie (acest criteriu suprem al progresului social), noi trebuie să sprijinim nu evoluţia burgheză de tip moşieresc, ci evoluţia burgheză de tip ţărănesc" [11].

Tocmai această idee a lui Lenin referitoare la dezvoltarea forţelor de producţie ca criteriu suprem al progresului social, legată de abordarea istorică concretă a problemei, este absolutizată de unii autori şi dată drept criteriu unic, suprem al progresului social în ansamblu. Ne îndoim însă că o asemenea metodă de generalizare, ruptă din contextul gîndirii sale (o idee asemănătoare găsim şi la Marx), poate exprima interpretarea marxist-leninistă a problemei criteriului progresului social.

Pentru Lenin, ca şi pentru Marx, dezvoltarea forţelor de producţie este factorul material determinant, baza materială a progresului social, criteriul său fundamental.

Dar niciodată întemeietorii marxism-leninismului nu au privit dezvoltarea forţelor de producţie ca un scop în sine. Ţinînd seama de însemnătatea ei obiectivă ca bază materială a societăţii, de caracterul său dinamic permanent, ei o priveau — pe planul progresului social — în legătură

[10] P. L. Lavrov, *Scrisori istorice*, S.P.b., 1906, p. 46.
[11] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 16, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 226.

organică cu interesele maselor de oameni ai muncii, cu problema omului nu ca „element uman" al forțelor de producție, deși se ținea seama și de acest lucru, ci ca subiect al istoriei, ca valoare supremă [12].

Astfel, cercetînd cu atenție dezvoltarea contradictorie a progresului tehnic-științific în condițiile capitalismului, Lenin a acordat o deosebită atenție urmărilor lui sociale, influenței sale asupra caracterului muncii, exploatării mai intense a muncitorului, epuizării lui fizice și spirituale. Sprijinindu-se pe practica vieții sociale el a dovedit că imperialismul nu este numai un regim de exploatare a omului de către om, de înstrăinare a omului, de mutilare spirituală și inclusiv morală a oamenilor, nu numai un regim de subjugare — economică și spirituală — a unor popoare întregi, ci și un regim de exterminare în masă a oamenilor.

Lenin a analizat și a demonstrat în mod sistematic și consecvent ostilitatea față de interesele omului a politicii imperialiste de subjugare națională, a întregului sistem al colonialismului, în urma căruia marea majoritate a oamenilor a fost condamnată timp de secole la foamete în masă, la mizerie neagră și ignoranță totală.

Criticii leninismului pot vedea în această afirmație o manifestare a cosmocentrismului. Acei care opun antropocentrismul cosmocentrismului nu țin seama de particularitățile abordării problematicii omului în leninism, de unitatea organică dintre social și antropologic în concepția leninistă asupra umanismului. Această unitate a fost dictată și determinată, pînă în zilele noastre, de practica social-istorică a maselor populare, de practica social-istorică a omenirii. Recunoașterea sa a fost cea mai măreață realizare a științei sociale și nu a dus cîtuși de puțin la renunțarea la problematica omului și în acest sens, la renunțarea la aspectul antropologic. Dimpotrivă, numai această abordare științifică a problematicii omului a permis legarea rezolvării problemei umanismului de lupta clasei muncitoare și a maselor de oameni ai muncii, de înfăptuirea sarcinilor socialismului, avînd drept scop progresul social, comunismul. Numai unitatea dintre social, cosmocentrism și antropologic în abordarea problematicii omului poate contribui la realizarea practică a situației în care nu personalități izolate privilegiate ci „reprezentantul de rînd" al maselor, toți membrii societății își pot manifesta, își pot desfășura aptitudinile și dezvălui talentele (Lenin). Atingerea acestui țel suprem a fost posibilă numai în procesul activității practice, critice — revoluționare conștiente a personalității, a tuturor membrilor societății, îndreptată către crearea formelor comuniste ale conviețuirii dintre oameni.

---

[12] Această problemă este analizată mai amănunțit în capitolul 13 al lucrării colective *Leninismul și problemele filozofice ale contemporaneității*, Moscova, „Nauka", 1969.

SPIRITUL LENINIST ÎN CULTURĂ ŞI ARTĂ

DE

VICTOR ERNEST MAŞEK

Comemorările nu sînt totdeauna prilejul cel mai indicat pentru a aprofunda implicaţiile majore, actualitatea şi viabilitatea operei personalităţii sărbătorite. Elogiile de suprafaţă, entuziasmul de duminică şi referirile formale la citate izolate au estompat nu o dată în asemenea ocazii adevărata faţă a celui comemorat. Iată pentru ce iniţiativa Comitetului Central al partidului nostru de a organiza sărbătorirea lui Lenin nu ca un pretext de simple elogii, ci prin editarea unor studii de aprofundare a sensului învăţăturii leniniste, prin simpozioane, colocvii internaţionale şi sesiuni de comunicări ştiinţifice, deci printr-o atmosferă *de lucru*, mi se pare infinit mai apropiată de *spiritul* gînditorului, care a ocolit întotdeauna cuvintele goale şi formalismul de orice fel.

Spun „spiritul" gîndirii sale, pentru că prea adesea s-a mers doar la cuvinte, la sensul lor strict, uitîndu-se că Lenin nu a fost un visător atemporal, preocupat să scrie „reţete" sociale pentru toate timpurile, capabile să scutească minţile comode de orice efort de gîndire proprie. Iată de ce, călăuză trebuie să ne fie nu atît litera unui text semnat de Lenin, ci spiritul scrierilor sale, atitudinea consecvent dialectică, marxistă a *omului* Lenin, cu o gîndire iscoditoare, mereu vie şi receptivă la nou. Observaţia este cu atît mai valabilă pentru referirile sale la artă, unde peisajul actual prezintă caracteristici pe care Lenin nu le-a cunoscut şi nici nu putea să le prevadă. Nu căutînd în opera sa indicaţii textuale, „fraza" potrivită pentru interpretarea acestor fenomene ne plasăm cu adevărat în conul de lumină al învăţăturii sale, ci urmîndu-i exemplul, analizînd adică într-un spirit ştiinţific realităţile vremii noastre, bazaţi pe cunoaşterea tuturor aspectelor ei şi nu pe argumente întemeiate pe autoritate.

Un rar exemplu de obiectivitate, de modestie şi de principialitate ni-l oferă atitudinea lui Lenin atunci cînd era pus să se pronunţe în chestiuni concrete ale artei. El a dat în numeroase ocazii sfaturi creatorilor sau diverşilor organizatori de manifestări artistice, însă le-a considerat întotdeauna doar *sfaturi*, adică simple păreri personale, neobligatorii, venite din

Rev. filoz. **17**, *3–4*, p. 445–449, Bucureşti, 1970

partea unui nespecialist. El n-a făcut niciodată din simpatiile şi antipatiile sale estetice directive ideologice. Astfel, într-o discuţie cu cîţiva studenţi ai „Atelierelor superioare pentru tehnica artei" pe marginea unor lucrări cu caracter futurist, Lenin şi-a exprimat neaderenţa personală faţă de operele în cauză, neomiţînd însă să adauge şi de astă dată că nu poate angaja o discuţie serioasă, întrucît nu se simte de ajuns de competent în problemă. Se ştie de asemenea că poeziile lui Maiakovski nu se bucurau de aprecierea lui Lenin, ba uneori chiar îl enervau. Argumentele lui Gorki sau Lunacearski, care susţineau talentul deosebit al poetului, le asculta cu neîncredere. Niciodată însă această atitudine personală nu l-a făcut să frîneze sau să îngrădească posibilitatea de exprimare liberă a celui ce avea să fie cel mai autentic poet al revoluţiei.

Înrîurirea sa covîrşitoare s-a manifestat nu pe planul minor al amestecului în laboratorul de creaţie al artistului sau al decretării supremaţiei cutărei sau cutărei „metode" de creaţie, ci pe planul mult mai complex al unor principii călăuzitoare, de maximă generalitate.

Conştient că, în procesul de făurire a unei lumi noi, hotărîtoare este în ultimă instanţă *transformarea omului* şi că aceasta este, poate, etapa cea mai grea şi mai îndelungată, Lenin a pus un accent deosebit pe cultură şi artă ca factori primordiali ai accelerării acestei transformări. În acest sens trebuie înţeleasă politica culturală dusă de Lenin. Deceniul al treilea a fost martorul înfloririi poeziei lui Alexandru Blok şi Maiakovski, a picturii lui Kandinsky şi Malevici, a creaţiei lui Gorki şi Alexei Tolstoi şi a artei regizorale a lui Eisenstein.

Socialismul a creat condiţiile economice şi sociale ale unei renaşteri a culturii mult mai profunde decît Renaşterea precedentă. Dar cultura nu este o simplă rezultantă a condiţiilor care o fac posibilă. Noi eforturi creatoare sînt necesare pentru a ridica această cultură la nivelul cerinţelor şi al speranţelor legate de ea. În orientarea acestor eforturi, principiile gîndirii leniniste îşi vădesc pe deplin viabilitatea.

Un principiu călăuzitor al politicii partidului nostru în domeniul culturii şi al artei îl constituie dezvoltarea ideii leniniste despre partinitatea în creaţie şi, respectiv, despre necesitatea îndrumării de către partid a activităţilor cultural-artistice. Lenin a arătat că există o dinamică dialectică a raportului dintre orientarea ideologică a creatorului de artă, pe de o parte, şi gusturile şi idealurile artistice ale publicului căruia i se adresează, pe de altă parte. Creatorul se supune gustului public, dar îl modifică. Gustul public presează asupra creatorului însă i se şi adaptează. Apare astfel o comuniune, care, în ultimă analiză, reprezintă de fapt forma unei solidarităţi de clasă dintre un anumit public şi un anumit creator. Aceasta e una dintre căile formării celor două culturi existente înăuntrul fiecărei naţiuni, despre care scria Lenin referindu-se la societatea împărţită în clase antagoniste. Arta, ca element al culturii, devine astfel arenă şi instrument al luptei dintre clase.

Tocmai înţelegerea faptului că orice creaţie artistică gravitează, în ultimă instanţă, spre promovarea unor idei, norme etice, gusturi, sentimente şi stări de spirit convenabile pentru o clasă şi neconvenabile pentru alta l-a călăuzit pe Lenin în elaborarea unei politici de clasă în domeniul artelor. Principiile ei au fost sintetizate şi formulate în cunoscuta sa ucrare *Organizaţia de partid şi literatura de partid.* Publicate în 1905,

în contextul unei acerbe lupte pentru putere, ideile expuse aici rămîn valabile şi azi, nu atît în litera, cît mai ales în spiritul lor. Astfel, Lenin arăta că, prin caracterul ei de clasă inalienabil, arta nu poate rămîne izolată în marea bătălie istorică a proletariatului. Într-un fel sau altul, ea influenţează această luptă, fiind deci inclusă în ea. Tocmai de aceea partidul marxist-leninist nu poate să ignoreze arta, nu poate să subaprecieze importanţa şi eficacitatea ei. El are datoria de a găsi căile adecvate pentru influenţarea creaţiei artistice altfel decît prin mijloace birocratice, de a găsi modalităţile de atragere a creatorilor de partea cauzei revoluţiei şi a progresului.

Niciodată însă Lenin nu a afirmat că modalitatea artistică de creaţie ar putea fi identificată ca o formă oarecare a luptei de clasă sau că prin caracterul ei partinic arta ar trebui să-şi convertească esenţa ei, implicit angajată, într-una explicită, declarativă, anostă şi neconvingătoare. Condiţia fundamentală pentru înrîurirea eficientă a creaţiei artistice constă în respectarea particularităţilor ei. „Fără discuţie — scrie Lenin în articolul pomenit — că în acest domeniu este neapărat necesar să se asigure un cîmp mai larg iniţiativei personale, înclinaţiilor individuale, să se asigure un cîmp larg gîndirii şi fanteziei, formei şi conţinutului" [1].

Numai o gîndire nedialectică şi vulgarizatoare poate confunda îndrumarea artei de către partid cu anularea *libertăţii de creaţie*, munca de convingere şi de atragere a personalităţilor creatoare cu măsuri administrative şi restrictive. Partinitatea comunistă, aşa cum o înţelegea Lenin, se înfăptuieşte în artă numai prin adeziunea liberă, conştientă şi pasionată, deci sinceră, a creatorului la cauza transformării revoluţionare a lumii. Această adeziune va fi exprimată în orientarea majoră a operei, în *atitudinea* faţă de problemele tratate şi nu în *subiect*, cum atît de greşit s-a înţeles uneori, promovîndu-se o artă şi o literatură dedicată cadrului vieţii sociale şi nu *conţinutului*, respectiv problemelor ei.

Actualitatea înţelegerii leniniste a raportului dintre libertatea de creaţie şi „angajarea" social-istorică a autorului este atestată azi, pe diverse planuri, de teorii aparţinînd celor mai felurite orientări. O primă categorie o reprezintă cercetările care, punînd în evidenţă condiţiile şi limitele social-istorice în contextul cărora inovaţia — ca manifestare a libertăţii de expresie — se constituie ca fapt artistic, subliniază caracterul relativ şi specific al libertăţii de creaţie artistică. Este vorba de studiile care iau în consideraţie latura *materială*, *instrumentală* a procesului de creaţie, prin intermediul căreia îşi exercită în chip indirect forţa constrîngătoare nivelul tehnic-social al epocii. Constrîngerea pe care societatea o exercită prin limbaj asupra scriitorului este analizată cu profunzime de *Roland Barthes* în eseul *Le degré zéro de l'écriture*. El demonstrează aici modul în care istoria îşi pune în chip indirect amprenta pe opera oricărui scriitor, oricît de personal sau de izolat ar vrea să fie. Asemenea cercetări vin să confirme justeţea modului în care Lenin a dat răspuns acestor probleme.

El a acordat o deosebită atenţie şi educaţiei estetice a maselor, conştient că o artă socialistă, cu un conţinut major şi cu o formă de ex-

[1] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 12, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 99.

presie de înaltă ținută, nu poate lua naștere în lipsa unui public capabil s-o înțeleagă și s-o promoveze. Idealul estetic face parte din idealul social socialist, arăta Lenin. Educația estetică este astfel strîns împletită cu educația etică și politică a omului socialist, influențînd normele de conduită ale omului, atitudinea lui față de muncă și față de colectiv, caracterul năzuințelor și al concepțiilor sale despre viață. Înțelegerea acestor legături explică pentru ce Lenin nu a neglijat niciodată luarea unor măsuri care să asigure contactul maselor largi cu valorile tezaurului cultural al omenirii. Lenin a înțeles cu limpezime că această educație estetică nu se poate realiza fără cunoașterea a tot ceea ce geniul uman a creat mai valoros de-a lungul istoriei culturii și artei. Construirea unei culturi noi putea fi încununată de succes numai pe baza împletirii celor mai bune tradiții ale trecutului cu spiritul inovator, revoluționar.

Lenin lega în mod direct principiul moștenirii culturale și al educării maselor cu cel al caracterului popular al artei. În legătură cu aceasta ar fi util să reamintim modul în care vedea el problema *accesibilității artei* și felul în care ideea a fost denaturată de diverși funcționari culturali printr-o înțelegere dogmatică. „Arta aparține poporului — spunea Lenin într-o convorbire cu Clara Zetkin. — Prin rădăcinile ei cele mai adînci ea trebuie să pătrundă în adîncurile maselor largi. Ea trebuie *să fie înțeleasă de mase* și apreciată de ele ... Ea are menirea *să trezească în ele simțul artistic* și să-l dezvolte" (subl. ns. — *V.E.M.*). Acest paragraf a circulat și continuă să circule într-o traducere imprecisă, permițînd denaturarea textului original. Astfel, afirmația „arta trebuie înțeleasă de popor", prin care se subînțelege efortul de înțelegere, de ridicare a pregătirii culturale și a nivelului de receptivitate artistică la gradul cerut de valoarea operei a fost tradusă neatent prin „arta trebuie să fie *pe înțelesul* maselor" [2], ceea ce exclude participarea *activă* a maselor la receptarea artei, *efortul* de înțelegere, cerînd artistului să ofere publicului idei gata mistuite. Orice confruntare cu textul original [3] poate evidenția însă sensul real al cuvintelor lui Lenin. De altfel și propoziția imediat următoare, referitoare la faptul că arta are menirea „să trezească simțul artistic și să-l *dezvolte*", arată clar ce a vrut să spună Lenin. Pornind însă de la formularea inexact tradusă, unii s-au grăbit să afirme că orice artă neînțeleasă imediat de mase este nepopulară și deci neprogresistă. Dintr-o asemenea înțelegere vulgarizatoare a caracterului popular al artei și al accesibilității ei s-a putut ajunge într-o vreme la negarea poeziei lui Arghezi, Barbu sau Blaga, a picturii lui Țuculescu sau a operei brîncușiene. Niciodată însă Lenin n-a înțeles atît de îngust problema accesibilității artei. Un alt text al lui Lenin evidențiază fără echivoc faptul că arta trebuie să se afle în avangarda sensibilității artistice și nu în urma ei. Astfel, într-o convorbire cu Gorki, subliniind valoarea agitatorică a operei lui Demian Bednîi, foarte populară printre ostașii Armatei Roșii, nu omitea să afirme despre nivelul ei artistic : „E cam grosolan. Merge în coada cititorilor, cînd de fapt ar trebui să fie cu un pas înaintea lor" [4].

---

[2] *Ibidem*, Lenin despre cultură și artă, București, E.S.P.L.P., 1957, p. 617.
[3] Clara Zetkin, *Errinerungen über Lenin*, Leipzig, 1968, p. 13.
[4] *Lenin despre cultură și artă*, p. 613.

Sarcina artistului în societatea socialistă, sugera Lenin, este dublă : pe de o parte, el trebuie să facă publicul să găsească în artă o plăcere, adică să-i trezească şi să-i stimuleze interesul, şi pe de altă parte, să pună accentul pe responsabilitatea socială a artistului. Această responsabilitate nu înseamnă însă că artistul acceptă dictatura unui gust mediu dominant. Funcţiunea artei nu este de a forţa uşi deschise, ci mai degrabă de a deschide uşi ferecate.

Aceasta este, cred, modul în care poate şi trebuie să fie înţeleasă concepţia lui Lenin asupra raportului dintre artă şi popor.

CONTRIBUȚIA LUI LENIN LA DEZVOLTAREA PROIECTULUI UMAN MARXIST

DE

NICOLAE S. DUMITRU

Deși Lenin nu a avut posibilitatea să cunoască o serie de momente importante din evoluția concepției lui Marx asupra fenomenului uman (de pildă *Manuscrisele anului 1844* sau *Rohentwurf*), el a continuat întocmai logica elaborată de Marx și în ceea ce privește dezvoltarea și concretizarea proiectului uman comunist în condițiile unei noi epoci istorice.

Această concordanță își are izvorul în faptul că Lenin a continuat modelul structural-istoric de analiză a fenomenelor social-umane, creat de Marx : factorii sociali sînt definiți în funcție de arhitectonica întregului, structurată după raporturile dintre sfera economică și celelalte zone ale praxisului social ; analiza este axată pe dezvăluirea mecanismelor autoreglării și dezvoltării ascendente a sistemului ; atitudinile și stările sociale umane psiho-morale — comportamentale sînt redate ca expresii și momente ale funcționalității sistemului (în acest sens, spunea Lenin, „mersul ideilor depinde de mersul lucrurilor", ceea ce „este singura concluzie compatibilă cu o psihologie științifică"[1] ; individul, personalitatea este considerată „o funcție a mediului"), al cărui conținut specific rezultă din dinamica sistemului dat de relații.

Dezvoltarea acestor principii în ample analize concret-istorice de către clasicii marxism-leninismului a pus în evidență un sistem de concepte prin care se realizează o abordare riguros-științifică a factorului uman în dialectica praxisului în general și a prognozei dezvoltării umane în funcție de mutațiile introduse în existența socială de revoluția socialistă (proiectul uman marxist) în special. Marxismul, ca teorie a desăvîrșirii procesului istoric-uman într-o societate eliberată de toate formele alienării umane, a elaborat un *proiect istoric-necesar* al dezvoltării umane, care cuprinde coordonatele fundamentale ale manifestării factorului uman în dialectica praxisului revoluționar socialist-comunist (acțiune văzută

[1] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, București, vol. 1, Edit. politică, 1963, p. 136.

Rev. filoz., **17**, *3—4*, p. 451—458, București, 1970.

şi prin prisma mutaţiilor care intervin, în acest proces, în structura conştiinţei şi a comportamentului social uman). Marxismul a revoluţionat teoria socială şi prin aceea că a elaborat conceptele teoretică-metodologice prin care sistemul social este privit în primul rînd, nu pur şi simplu „dinamic", ci în *devenirea* sa istorică şi, în al doilea rînd, ca un proces în care *simultan* are loc „modificarea împrejurărilor şi aceea a activităţii omeneşti", cum concis a formulat Marx problema încă în *Teze despre Feuerbach*. Or, sistemul de concepte în raport cu care se construieşte proiectul uman marxist trebuie să indice modalitatea de aplicare a acestor două comandamente definitorii ale gîndirii marxiste.

Astfel, în sistemul amintit se impune să relevăm *trei niveluri* conceptuale care fixează *treptele devenirii factorului uman* ca *funcţie* a sistemului social, ca obiect şi subiect al praxisului:

1. *Structura fundamentală a activităţii sociale umane*, ca „proiecţie" nemijlocită a gradului de dezvoltare a componentelor fundamentale a sistemului social — mijloacele şi relaţiile de producţie — în sfera activităţii umane; prin această structură se programează direcţiile, posibilităţile şi limitele de solicitare şi realizare a capacităţilor umane ca „forţe esenţiale", adică create în procesul muncii, fapt pentru care Marx considera încă din 1844 că „istoria industriei este cartea deschisă a forţelor esenţiale umane".

2. *Axa integrării sociale a individului uman*, ca proiecţie în activitatea şi dezvoltarea umană a *mecanismului fundamental de autoreglare* a sistemului social; de funcţionarea acestui mecanism depind ritmul, intensitatea, amploarea şi sensul (finalitatea) procesului de ridicare a planului individual la nivelul ansamblului relaţiilor sociale.

3. *Praxisul şi realizarea concret-istorică a structurii fundamentale a activităţii* — realizarea valenţelor acestei structuri în condiţiile date, a diverselor ipostaze sociale umane ca rezultat al confruntării diverselor niveluri şi modalităţi de asimilare a informaţiei sociale, deci de socializare.

Aceste trei momente logice pun în evidenţă faptul că fiecărui stadiu de dezvoltare a sistemului social, al praxisului, îi corespunde o anumită „formulă" social-istorică a activităţii şi dezvoltării umane, deci un anumit program al socializării individului uman, program care se realizează cu necesitate, fiind integrat în „codul" mecanismelor de autoreglare economică-socială. Tocmai fundamentarea cercetărilor sociale a fenomenului uman pe coordonatele acestei programări a „destinului uman" caracterizează opoziţia modalităţii marxiste a problemei în discuţie faţă de orice tratare subiectivistă-utopică şi-i asigură un constructivism logic riguros. Şi numai nedezvoltarea şi nerealizarea cerinţelor specifice ale acestei modalităţi ne menţine la pseudodilema: analiza „factorilor sociali" sau a fenomenului uman. *Realizarea* şi nu numai afirmarea acestei modalităţi (ceea ce, desigur, reprezintă un act de cunoaştere şi creaţie ştiinţifică) ne conduce la reproducerea unui *unic flux*, compus din dialectica „modificării împrejurărilor" şi a „activităţii omeneşti".

Lui Lenin îi datorăm relevarea şi fundamentarea teoretică a principalelor mutaţii intervenîte în natura sistemului şi a *praxisului social* în urma revoluţiei socialiste şi tocmai pe baza acestora, şi numai în măsura în care ele şi-au dezvăluit sensurile istorice-universale Lenin s-a

angajat în evaluarea semnificaţiilor lor pentru dezvoltarea, concretizarea proiectului marxist al omului. Vom urmări cîteva aspecte ale acestei contribuţii leniniste, încadrînd-o în modelul conceptual schiţat mai sus.

I. *Structura fundamentală a activităţii umane.* A reduce individul la dinamica trebuinţelor sale, fie ele şi socializate, înseamnă a-l priva de semnificaţiile generate de sistem, înseamnă a-i limita natura socială. Esenţial, social în individ este tocmai realizarea semnificaţiilor obiective dobîndite prin integrarea sa în dinamica sistemului (în afara cărora el este doar un om potenţial); iar această dinamică, la rîndul ei, se sprijină pe trebuinţele umane, le exploatează ca „izvor energetic". *Individul ca funcţie a sistemului social* este *programat*, în esenţă, în dependenţă de „informaţia" pe care o conţin mijloacele şi relaţiile de producţie. Aceasta înseamnă necesitatea de a se încadra în *structura de activitate* adecvată dispozitivului de producţie dat. Această structură constă dintr-un anumit raport între *munca necesară* (deci gradul şi natura satisfacerii trebuinţelor omului ca forţă de muncă), *supramunca* (deci gradul, ritmul şi modul de dezvoltare al sistemului social) şi *timpul liber* (gradul şi modul de dezvoltare a celorlalte funcţii umane)[2]. *Socializarea* individului înseamnă tocmai crearea unui subiect adecvat structurii date de activitate (cu motive, deprinderi, cerinţe adecvate acestei structuri).

A defini o anumită structură social-istorică a activităţii umane înseamnă atît stabilirea raportului dintre cele trei categorii economice citate, cît şi precizarea *locului* pe care-l ocupă munca în calitate de *relaţie socială fundamentală* în raport cu ansamblul relaţiilor sociale şi cu activitatea specifică a clasei dominante ca subiect istoric. Lenin are meritul de-a fi abordat şi soluţionat tocmai aceste probleme din perspectiva primelor realizări ale tinerei orînduiri socialiste.

Spre deosebire de toate orînduirile anterioare, în practica socialistă *munca*, activitatea de producţie şi deci şi oamenii muncii au devenit *centrul* ansamblului relaţiilor sociale. Atît dezvoltarea relaţiei fundamentale — munca — cît şi a subiecţilor ei reprezintă obiectul central al activităţii *întregii* societăţi organizate. Pentru prima oară în istorie, construcţia *însăşi a fundamentului* societăţii, a *laturii determinate a necesităţii istorice* şi, implicit, crearea unui nou tip de mecanisme de autoreglare a sistemului social devin obiectul principal al acţiunii sociale conştiente a maselor muncitoare: „Sarcina de a conduce statul — arată Lenin — ... mai prezintă şi o altă particularitate, şi anume că acum este vorba, poate pentru prima oară în istoria contemporană a popoarelor civilizate, de o conducere în care importanţa primordială o capătă economicul, iar nu politicul" [3]. Munca reprezintă acum nu numai producţia bunurilor materiale, ci, *simultan*, reprezintă *activitatea socială nemijlocită a clasei dominate*; deci o asemenea, activitate care nu închistează pe om, ci-l propulsează mereu pe orbitele ansamblului dinamicii sociale. Astfel se transformă însuşi caracterul şi conţinutul activităţii fundamentale, zilnice şi permanente a întregii mase de oameni ai muncii.

---

[2] Conceptul de structură de activitate prin prisma acestor trei categorii economice-sociologice elaborate de Marx l-am expus pe larg în *Prospectarea personalităţii comuniste*, în *Sociologie generală* (coordonator Miron Constantinescu), Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968.

[3] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a vol. 36, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 141.

Dezvoltarea producției în vederea obținerii plusvalorii (ca și diferitele aspecte sociale și politice legate de aceasta) nu avea nevoie de participare activă, conștientă și organizată a întregii societăți; tocmai de aceea munca era ținută la „subsolul" societății și doar periodic, cu prilejul crizelor economice-sociale sau al altor conflicte dintre capitaliști sau dintre muncă și capital, problema fundamentală a dezvoltării societății devenea obiectul atenției și activității antagoniste a întregii societăți. În socialism, economicul își dobîndește locul cuvenit : de *centru*, organizat conștient științific, al *ansamblului* relațiilor sociale. Încă în *Ideologia germană* s-a arătat că socialismul „pentru prima oară consideră în mod conștient drept creații ale generațiilor precedente toate premisele apărute în mod spontan, dezbrăcîndu-le de caracterul lor spontan și subordonîndu-le puterii indivizilor uniți", comunismul însemnînd „crearea condițiilor materiale ale acestei uniri" [4]. Și tocmai pentru că în socialism munca a devenit relație socială „centrală" a praxisului (și istoric acesta este primul moment în revoluționarea activității umane) se pot crea premizele și se poate trece la realizarea structurii de activitate social-umană proprie numai formațiunii comuniste și pe care Marx a analizat-o în *Capitalul* și în manuscrisele pregătitoare ale acestei opere.

Marx a prevăzut că în condițiile unei producții eliberate de relațiile capitaliste, înalta dezvoltare tehnică-economică-organizatorică a procesului muncii, a gradului său de socializare presupune, pe de o parte, politehnizarea pregătirii muncitorului, dominarea tehnică-științifică a ansamblului procesului muncii și, pe de altă parte, sudura oraganizată științific a *timpului de muncă și a timpului liber*, ceea ce conduce la unirea în același subiect a teoriei cu practica, a activității productive cu aceea din timpul liber. Or, Lenin, fără să cunoască, acest text al lui Marx, încă din primii pași ai praxisului socialist a arătat noua funcție formativă a muncii și a locului de producție ca centru, „nod" al ansamblului relațiilor sociale, locul de solicitare *multilaterală* și *continuă* a capacităților fizice și spirituale creatoare ale muncitorului. „Fiecare fabrică — arată Lenin — ... constituie acum, și abia acum, un tărîm pe care omul muncii se va putea manifesta, își va putea dezdoi spinarea, va putea ridica fruntea, se va putea simți om"[5]. Astfel, pe locul în care timp de secole s-a desfășurat „autoînstrăinarea" omului are loc treptat de-a lungul unui proces istoric complex, cea mai deplină afirmare a sa.

II. *Axa integrării sociale a individului.* Dacă analiza mutațiilor introduse de socialism în natura muncii pune în evidență necesitatea unificării tuturor sferelor de activitate socială umană și, de aici, *universalizarea* individului, realizarea acestui proces de integrare a „rolurilor" sociale umane are și un plan *dinamic*, *dramatic* și *ascendent*, organic legat de mecanismul economic de autoreglare a sistemului socialist.

Dacă Marx a demonstrat că forma antagonistă în care se dezvoltă dialectica dintre formele și relațiile de producție pe plan social se exprimă în antagonismul dintre *funcția economică de stăpîn* al mijloacelor de producție, oraganizator al producției și *funcția economică de producător direct* (dialectica lor fiind conținutul luptei de clasă în diversele ei forme),

[4] K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 72.
[5] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 35, București, Edit. politică, 1965, p. 206.

Lenin a demonstrat că lichidarea proprietăţii private capitaliste asupra mijloacelor de producţie şi instaurarea relaţiilor de proprietate socialistă nu înseamnă dispariţia celor două funcţii economice, întreruperea evoluţiei lor istorice, ci : 1) unirea lor în cadrul aceluiaşi subiect unic — clasa muncitoare ; 2) schimbarea radicală a conţinutului lor. La nivelul organizat al *ansamblului clasei*, acest proces se realizează *imediat* prin instaurarea *dictaturii proletariatului*. La nivelul *activităţii individuale*, nemijlocite a oamenilor muncii, unirea funcţiilor economice (de producător şi stăpîn) şi transformarea lor radicală, dezvoltarea calitativ nouă a conţinutului lor, *reprezintă însă un proces istoric contradictoriu-neantagonist, îndelungat şi complex, cu etape distincte*. Procesul arătat constituie *axa economică* a dezvoltării clasei muncitoare în socialism ca subiect istoric principal. Lenin sublinia cotitura istorică reprezentată prin unirea ambelor funcţii în aceeaşi clasă : „Pentru prima oară după veacuri de muncă pentru alţii, de muncă silnică în folosul exploatatorilor se iveşte posiblitatea ca omul să muncească *pentru el însuşi*, posibilitatea unei munci bazate pe toate cuceririle tehnicii şi ale culturii moderne”[6]. Încă din primele luni ale cuceririi puterii politice, Lenin prevenea că procesul de formare multilaterală a muncitorului ca stăpîn al producţiei este un proces istoric îndelungat, complex şi contradictoriu : „Desigur, această înlocuire — cea mai grandioasă din istoria omenirii — a muncii înrobite cu munca omului pentru el însuşi nu se poate face fără fricţiuni, fără greutăţi, fără conflicte” [7].

Specificul şi complexitatea contradicţiei socialiste neantagoniste dintre funcţii au ca bază *tehnică*-materială specificul dezvoltării industriale moştenite din capitalism ; ca bază *economică*, specificul relaţiei de proprietate în prima fază a comunismului şi al celorlalte relaţii de producţie (repartiţie, schimbul de activităţi — diviziunea muncii) ; ca bază *politică*, ritmul şi formele dezvoltării democraţiei socialiste în funcţie de caracterul luptei de clasă pe plan intern şi extern şi al gradului de dezvoltare istorică a clasei muncitoare şi a avangarzii sale ; are, în sfîrşit, o bază *subiectivă*, exprimată în : 1) conţinutul psihologic al interesului material (cu care muncitorul vine din capitalism), în care domină funcţia economică de producător direct, funcţie cu un trecut secular de exploatat ; 2) conţinutul conştiinţei sale sociale, al deprinderilor sale, al tradiţiilor, care, de asemenea, timp de o perioadă mai mult sau mai puţin îndelungată (depinde de intensitatea desfăşurării practicii revoluţionare socialiste) continuă să reflecte elemente izolate sau grupate din vechea morală de om exploatat. Baza obiectivă şi subiectivă a raporturilor dintre cele două funcţii ne dezvăluie în ce sens unitatea lor deschide procesul fuziunii dintre ele, se manifestă real ca *unitate* încă din primii paşi ai dezvoltării economiei socialiste şi, în acelaşi timp, dezvăluie distanţe, goluri între cele două funcţii, care trebuie înlăturate. Acordul, unitatea funcţiilor *nu înseamnă identitatea lor*.

Lenin arată că orice mod de producţie presupune şi impune un anumit raport între cele două funcţii economice, care în procesul nemijlocit de producţie apare mai ales sub aspectul raportului dintre conducerea şi efectuarea producţiei. *Expresia sa de ansamblu este disciplina*, fără de

[6] *Ibidem*,
[7] *Ibidem*.

care nu se poate concepe marea industrie modernă. Or, în vechea societate capitalistă, disciplinarea o exercita capitalul prin ameninţarea permanentă a foamei, şi, întrucît aceasta se unea cu munca nemăsurat de grea şi cu „conştiinţa pe care o aveau oamenii muncii că nu lucrează pentru ei înşişi, ci spre folosul altora, întreaga ambianţă a muncii se transforma într-o luptă permanentă dusă de imensa majoritate a oamenilor muncii împotriva conducătorilor producţiei" [8]. În socialism, o dată cu dispariţia disciplinei antagoniste şi de esenţă exploatatoare, se impune necesitatea unui nou raport între cele două funcţii şi deci a unei noi discipline : „Vechiul izvor al disciplinei, capitalul, este slăbit, vechiul izvor al coeziunii a dispărut. Trebuie să creăm o nouă disciplină, un nou izvor al disciplinei şi al coeziunii" [9].

Dacă în capitalism raportul dintre cele două funcţii este unul de subordonare antagonistă a unei clase de către alta, în socialism, raportul este, de asemenea, de *subordonare*, şi anume a funcţiei de producător direct, celei de stăpîn, conducător şi organizator al producţiei. Dar subordonarea este *neantagonistă* şi se realizează în cadrul *aceleiaşi* clase de către ea însăşi ; în mod organizat şi treptat, procesul devine condus ştiinţific în verigile sale cele mai speciale. De aici decurge şi sensul istoric al dezvoltării celor două funcţii şi implicit al socializării umane : fuziunea şi contopirea treptată pînă la stadiul de *completă identificare* (în comunism).

În elaborarea specificului şi originalităţii unice a practicii revoluţionare socialiste, V. I. Lenin a pus ca una din problemele centrale, aceea a dialecticii celor două funcţii. Arătînd că răsturnarea puterii politice a burgheziei şi moşierimii a fost o sarcină relativ uşoară, săvîrşită într-un fel sau altul şi în alte revoluţii, noua revoluţie a înfăptuit „trecerea practică de la dezrobirea economică la autodisciplină în muncă", arătînd că „puterea noastră de stat este o putere care trebuie să aparţină într-adevăr muncii ... la noi, dictatura proletarialtului înseamnă asigurarea ordinii, a disciplinei, a productivităţii muncii, a evidenţei şi controlului..." [10]. Înseamnă că munca a devenit obiectul principal al practicii revoluţionare. Aşadar, expresia concretă şi principală a raportului nou dintre cele două funcţii economice în socialism şi comunism este disciplina şi autodisciplina[11].

III. *Praxisul socialist* şi realizarea valenţelor structurii activităţii sociale umane. Structura de activitate şi registrul dinamic al dezvoltării activităţii umane, proprii socialismului, se desfăşoară şi se realizează istoric-concret în dinamica ansamblului relaţiilor sociale — praxisul socialist. Dacă structura activităţii şi axa socializării redau funcţia şi finalitatea acestui praxis în raport cu socializarea umană, structura pra-

---

[8] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 36, p. 156.

[9] Idem, *Opere complete*, ed. a 2-a. vol. 40, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 259.

[10] *Ibidem*, vol. 36, p. 273, 274.

[11] Totodată, Lenin prevenea pe comunişti că fixarea disciplinei şi autodisciplinei ca sarcină centrală a revoluţiei socialiste va oferi „material critic" duşmanilor revoluţiei : „Ce vast material de zeflemeală ar putea să scoată unii din toate acestea şi să spună : cînd partidul vostru nu era la putere, promitea muncitorilor rîuri de lapte şi miere, dar cînd aceşti oameni au ajuns la putere s-a produs obişnuita transformare : ei încep să vorbească despre evidenţă, disciplină, autodisciplină, control şi altele !" (*ibidem*, vol. 36, p. 276).

xisului ne redă modalitatea realizării coordonatelor de conţinut ale socializării. Iată de ce pentru dezvoltarea proiectului uman marxist, contribuţia lui Lenin la definirea caracteristicilor fundamentale ale praxisului socialist şi ale structurii sale reprezintă un moment teoretic definitoriu. În această contribuţie desprindem următoarele aspecte :

a) *Rolul creator al maselor.* Clasa capitalistă îşi exercită funcţia de subiect istoric *încătuşînd* masele şi excluzîndu-le de la activitatea creatoare istorică. Clasa muncitoare devine (şi se dezvoltă) clasă conducătoare numai trezind, ridicînd masele la o *„activitate creatoare independentă"*. Astfel, din primul moment al puterii proletare, se desfăşoară o activitate uriaşă pentru a trezi masele din *pasivitatea* la care le-a condamnat capitalismul. Revoluţia socialistă neîntreruptă va pune în mişcare, „ceea ce Engels numeşte socialism latent ... ", va ridica milioane de luptători „care pînă acum au dormitat politiceşte, care au lîncezit în ghearele mizeriei, pradă desperării, care au ajuns să nu mai creadă că şi ei sînt oameni, că au şi ei dreptul la viaţă, că întreaga forţă a statului centralizat contemporan le poate servi şi lor ..." [12]. Lenin a fundamentat sudura organică dintre conducerea conştientă, ştiinţific-centralizată a procesului de construire a noii societăţi şi activitatea creatoare a maselor : *„După* aplicarea principalelor măsuri de tip nou, *după* naţionalizarea băncilor ..., ne vom da mai bine seama de multe lucruri, iar experienţa ne va sugera o *sumedenie de lucruri noi*, deoarece va fi experienţa a milioane de oameni, experienţa făuririi noilor rînduieli în economie prin participarea conştientă a milioane de oameni" [13]. Deci, pe cînd coincidenţa dintre modificarea împrejurărilor şi activităţii umane în practica din capitalism este discontinuă, antagonistă, conducerea proceselor sociale nu cuprinde însuşi mecanismul determinant al autoreglării economice, iar creaţia maselor este parţială, în socialism „coincidenţa" este continuă, neîntreruptă, neantagonistă, iar conducerea ştiinţifică a proceselor sociale şi creaţia *pozitivă*, constructivă a maselor constituie un tot unitar, ele presupunîndu-se şi dezvoltîndu-se reciproc.

b) *Practica revoluţionară din excepţie devine regulă.* Din concepţia leninistă asupra funcţiei şi modului de participare a maselor în socialism rezultă că are loc schimbarea profundă a însăşi *structurii dialecticii dezvoltării istorice.*

Faptul că practica socialistă „poate fi înfăptuită cu succes numai prin activitatea creatoare istorică de sine stătătoare ... a majorităţii celor ce muncesc" [14], impune ca formă *permanentă* a practicii sociale *practica revoluţionară.* Ceea ce în orînduirile anterioare reprezenta o stare *periodică şi excepţională* a procesului dezvoltării sociale, *în socialism reprezintă forma sa obişnuită.* Acest aspect se corelează cu mutaţia din compoziţia praxisului socialist precizată mai sus : munca, locul activităţii sociale fundamentale, a devenit principala arenă de manifestare a individului ca subiect istoric. Este vorba de un fenomen specific socialismului : elementele dialecticii sociale s-au *concentrat* şi de aceea şi ritmul, intensitatea dezvoltării au devenit mai dense. Şi dacă practica

[12] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 34, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 345.
[13] *Ibidem*, p. 392—393.
[14] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 36, p. 181.

revoluţionară devine forma permanentă a practicii sociale (deci caracterul creator al praxisului devine constant în toate sferele activităţii umane), rezultă cu necesitate de ce, pentru prima oară în istorie, oamenii muncii se formează, acţionează şi se dezvoltă în mod necesar ca personalitate în proporţie de masă.

c) *Praxis, — variante optime — personalitatea.* Praxisul socialist structurat în modul arătat presupune mai multe direcţii-variante de rezolvare a problemelor sociale. Acestea sînt şi variante „tipice" ale integrării sociale a individului. Ele nu au finalităţi sociale diferite, toate concurînd spre întărirea edificiului noii orînduiri. Deosebirea dintre ele constă în modalităţile de rezolvare a procesului de integrare socială a individului. Din acest punct de vedere, alături de variante optime, novatoare, există şi variante medii etc. De menţionat ideea relevată încă de Lenin că lichidarea antagonismelor de clasă şi a luptei de clasă ca motor intern al dezvoltării, realizarea unei comunităţi umane omogene sub raport ideologic-politic nu înseamnă în nici un caz o egalizare a nivelurilor de asimilare şi realizare a *comenzii sociale.* Se poate presupune că tocmai această lichidare a structurilor antagonice de clasă, ca principiu de „stratificare" a activităţii umane, *stimulează manifestarea plenară a deosebirilor psiho-morale-intelectuale ale indivizilor,* aşa încît însăşi diversitatea materialului uman (produs social-istoric al societăţii socialiste) devine, în anumite limite, *un factor de structurare* a activităţii sociale umane. Existînd diverse niveluri de asimilare a factorilor integrării sociale şi de realizare a comenzii sociale, este firesc să apară diverse modalităţi şi ipostaze de manifestare a individului ca subiect istoric, de la maxima activizare civică pînă la atitudinile de minimă participare socială. Şi tensiunea dramatică, şi patosul creator al praxisului socialist decurg tocmai din această interacţiune a diverselor variante. În afara acestor confruntări de variante ale praxisului nu se poate realiza integrarea socială a individului. Tocmai această confruntare este marele dirijor şi pedagog al socializării individului.

Detaşarea sistemului de concepte pe care se fundamentează proiectul uman marxist reprezintă o sarcină teoretică metodologică importantă şi deosebit de oportună în actualele dezbateri desfăşurate în jurul „umanismului marxist". Elaborarea sa contribuie la realizarea unei unităţi metodologice mai profunde a actualelor cercetări sociale marxiste a fenomenului uman, ceea ce permite o mai mare diversitate în tratarea aspectelor specifice-inedite.

BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10, — FF49, — D M 40.
Toute commande de l'étranger sera adressée à Centrala cărţii, Oficiul de Comerţ exterior, boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre fac eur.

REVISTA DE FILOZOFIE TOM

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

  - SÉRIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
  - SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
  - SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
  - SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
  - SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

* * * **Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p., 18,50 lei.

GH. BERESCU, **Etica muncii și modul de viață**, 1969, 232 p., 10 lei.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub. red. N. BELLU, **Tineretul și idealul moral. Contribuții la cercetarea problemei**, 1969, 245 p., 14,50 lei.

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală și stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite. I. Problema cunoașterii**, ediție îngrijită de Al. Posescu, 1969, 784 p., 34 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.

G. W. F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptului sau Elemente de drept natural și de știință a statului**, trad. de Virgil Bogdan și Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.

I. PEATNIȚCHI, **Dialectica vitalității organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

UROȘ TOMIN, **Știință, cercetare, producție**, 1969, 227 p., 7,25 lei.

PSIHOLOGIE

Sub. red. R. FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.

TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 261 p., 12 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică, vol. III.**

Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei.**

REV. FILOZ., 17, 3–4, P. 251 — 458, BUCUREȘTI, 1970

I.P.I.—c. 5289

43 503

Lei 40

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7962

TOMUL 17 1970

DIN SUMAR:

CUVÎNTUL TOVARĂȘULUI NICOLAE CEAUȘESCU LA ÎNTÎLNIREA CU PREZIDIUL ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

TELEGRAMA ADRESATĂ COMITETULUI CENTRAL AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN, TOVARĂȘULUI NICOLAE CEAUȘESCU

Teoria modalității în „De Interpretatione" — ATH. JOJA

Evoluția structurii de clasă a societății și reflectarea ei în confruntările ideologice contemporane — NICOLAIE KALLOS

Cultură și umanism — AL. TĂNASE

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1998

0 IUL. 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*, OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la Centrala cărții. Oficiul de comerț exterior, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6 București.
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

Tovarășul NICOLAE CEAUȘESCU
PREȘEDINTE DE ONOARE AL ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 7962

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 17 Nr. 5 1970

DEC. 2014
IAN 2022

SUMAR

Pag.

Cuvîntul tovarăşului Nicolae CEAUŞESCU la întîlnirea cu Prezidiul Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice a Republicii Socialiste România 463

Telegrama adresată Comitetului Central al Partidului Comunist Român, tovarăşului Nicolae CEAUŞESCU 465

STUDII ŞI ARTICOLE

- Ath. JOJA, Teoria modalităţii în „De Interpretatione" 467
- Nicolaie KALLOS, Evoluţia structurii de clasă a societăţii şi reflectarea ei în confruntările ideologice contemporane 491
- Al. BĂRBAT, Statistica în sistemul ştiinţelor sociale 501

COMUNICĂRI

- Ioan NICOLA, Este legitimă o antropologie pedagogică? 515
- Angela BOTEZ, Conceptul de structură în matematică 521

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- Al. TĂNASE, Cultură şi umanism (I) 525

CRONICA IDEILOR

- Ludwig GRÜNBERG, Pierre Francastel şi analiza structurală a limbajului plastic 535

OPINII DESPRE CĂRŢI

- Virgil STANCOVICI, „Istoria logicii" — *sine ira et studio* 549
- Mircea CONSTANTINESCU, Istoria logicii oglindită într-o „Istorie a logicii" . . 559

CONSULTAŢII

- Al. SUCIU, Cu privire la legătura dintre tipurile şi funcţiile negării dialectice . . . 571

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- Constituirea Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice a Republicii Socialiste România (*O. Ch*); Consfătuirea finală privind cercetarea difuziunii inovaţiei tehnice în agricultură (*E. Gh.*); Informaţia şi personalitatea umană (*P. C*) 583

Rev. filoz., 17, 5, p. 459–590, Bucureşti, 1970

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

11.940

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 17 — N° 5 — 1970

SOMMAIRE

Page

L'allocution du président d'honneur Nicolae CEAUȘESCU devant le Présidium de l'Académie des Sciences Sociales et Politiques de la République Socialiste de Roumanie 463

Le télégramme adressé au Comité Central du Parti Communiste Roumain, au secrétaire général Nicolae CEAUȘESCU 465

ÉTUDES ET ARTICLES

- Ath. JOJA, La théorie de la modalité dans « De Interpretatione » 467
- Nicolae KALLOS, L'évolution de la structure de classe de la société et son reflet dans les confrontations idéologiques contemporaines 491
- Al. BĂRBAT, La statistique dans le système des sciences sociales 501

COMMUNICATIONS

- Ioan NICOLA, Une anthropologie pédagogique est-elle légitime? 515
- Angela BOTEZ, Le concept de structure en mathématique 521

NOTES PHILOSOPHIQUES

- Al. TĂNASE, Culture et humanisme (I) 525

CHRONIQUES DES IDÉES

- Ludwig GRÜNBERG, Pierre Francastel et l'analyse structurelle du langage plastique 535

OPINIONS SUR DES LIVRES

- Virgil STANCOVICI, *L'Histoire de la logique* — sine ira et studio 549
- Mircea CONSTANTINESCU, L'histoire de la logique reflétée dans une *Histoire de la logique* 559

CONSULTATIONS

- Al. SUCIU, Sur le lien entre les types et les fonctions de la négation dialectique. . . 571

VIE SCIENTIFIQUE

- La constitution de l'Académie des Sciences Sociales et Politiques de la République Socialiste de Roumanie (*O. Ch.*); La Conférence finale sur l'étude de la diffusion de l'innovation technique dans l'agriculture (*E.Gh.*); L'information et la personnalité humaine (*P.C.*) 583

Rev. philos., 17, 5, p. 459—590, Bucarest, 1970

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 17 **№ 5** **1970**

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

Выступление товарища Николае Чаушеску на встрече с членами Президиума Академии общественно-политических наук Социалистической Республики Румынии 463

Телеграмма, адресованная Центральному Комитету Румынской Коммунистической Партии, товарищу Николае Чаушеску 465

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

● АТ. ЖОЖА, Теория модальности в «De Interpretatione» 467
● НИКОЛАЕ КАЛЛОШ, Эволюция классовой структуры общества и ее отражение в идеологической борьбе на современном этапе 491
● АЛ. ВЫРБАТ, Статистика в системе общественных наук 501

СООБЩЕНИЯ

● ИОАН НИКОЛА, Законна ли педагогическая антропология? 515
АНДЖЕЛА БОТЕЗ, Идея структуры в математике 521

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● АЛ. ТЭНАСЕ, Культура и гуманизм (I) 525

ОБЗОР МНЕНИЙ

● ЛЮДВИГ ГРЮНБЕРГ, Пьер Франкастел и структуральный анализ пластичного языка 535

О НОВЫХ КНИГАХ

● ВИРДЖИЛ СТАНКОВИЧ, История логики — Sine ira et studio 549
● МИРЧА КОНСТАНТИНЕСКУ, История логики, отраженная в «Истории логики» 559

КОНСУЛЬТАЦИИ

● АЛ. СУЧУ, О связи между типами и функциями диалектического отрицания 571

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● Создание Академии Общественно-политических наук Социалистической Республики Румынии (О.К.); Заключительное совещание по вопросу о распространении технических новшеств в сельском хозяйстве (Е. Г.) Информация и человеческая личность (Р. К.); 583

Философский журнал, **17**, 5, p. 459—590, Бухарест, 1970

Cuvîntul tovarăşului Nicolae Ceauşescu la întîlnirea cu Prezidiul Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice a Republicii Socialiste România

Stimaţi tovarăşi,

Constituirea Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice reprezintă un eveniment deosebit de important în viaţa patriei noastre socialiste.

Desigur, este cunoscut că în ţara noastră s-au desfăşurat şi în trecut activităţi pozitive, s-au obţinut rezultate bune în diferitele discipline reunite astăzi în cadrul Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice. Cu toate acestea, în aceste domenii mai avem încă multe de făcut ; de altfel dezvoltarea ştiinţelor sociale — ca a oricărei ştiinţe — nu se va opri niciodată la o anumită limită maximă. Ştiinţele sociale se vor dezvolta permanent sub impulsul evoluţiei sociale, al transformărilor profunde care au loc în societatea noastră şi în lume ; numai ţinînd seama de aceste schimbări, aceste ştiinţe vor putea contribui atît la înţelegerea fenomenelor sociale, cît şi la orientarea activităţii de transformare a societăţii. Constituirea Academiei va marca — sînt convins de aceasta — o cotitură în domeniul ştiinţelor sociale din ţara noastră.

După cîte am fost informat, la adunare a participat un număr mare de delegaţi şi invitaţi. Dezbaterile care au avut loc în prealabil în centrele mai importante ale ţării, ca şi discuţiile purtate în adunarea de constituire au contribuit în bună măsură la precizarea şi orientarea activităţii ce urmează să o desfăşoare Academia constituită astăzi. E de înţeles că era greu, în timpul celor două zile cît a durat sesiunea de constituire a Academiei, să se dezbată în amănunţime toate problemele de fond ale activităţii în domeniul ştiinţelor sociale şi politice. Unele chestiuni ridicate, unele critici sau unele dorinţe exprimate de tovarăşi constituie doar cîteva aspecte ale problemelor mari ce se pun astăzi în faţa ştiinţelor sociale în ţara noastră.

Sînt convins că Prezidiul Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, secţiile nou constituite vor trece la elaborarea unui program concret de muncă şi că, pe baza acestui program, se va realiza intensificarea muncii de cercetare în institute, în universităţi,

Rev. filoz., **17**, 5, p. 463 – 464, Bucureşti, 1970

în centrele sociale și economice ale patriei noastre. Ne exprimăm încrederea că activitatea Academiei va contribui la ridicarea pe o treaptă superioară a întregii vieți culturale, științifice și educative din patria noastră.

Sînt multe probleme care trebuie abordate de Academie, începînd cu cercetarea în domeniul istoriei, unde trebuie să fim mai activi, să aducem o contribuție mai mare la înțelegerea atît a momentelor esențiale din istoria patriei, cît și a marilor evenimente din istoria universală. Pentru a înțelege mai bine evenimentele, trebuie să îmbinăm studiul istoriei naționale cu studiul istoriei mondiale. Un cîmp vast de cercetare se deschide în domeniul economiei, filozofiei, sociologiei și în toate celelalte compartimente ale gîndirii sociale ce intră în sfera de preocupări ale Academiei de Științe Sociale și Politice.

Așteptăm de la dumneavoastră, de la toți membrii Academiei, o muncă foarte intensă, foarte rodnică. Dorim ca în munca Academiei să se introducă un spirit nou, stilul muncii de partid, în sensul unei abordări curajoase a problemelor, al confruntării libere a părerilor de pe pozițiile noastre marxist-leniniste, de pe platforma concepției noastre materialist-dialectice despre natură și societate. Numai astfel Academia va răspunde încrederii pe care i-o acordă partidul și poporul nostru.

Doresc ca în numele Comitetului Central, al Comitetului Executiv să vă felicit pe dumneavoastră, pe președintele Academiei, pe toți membrii Academiei și să vă urez succes în activitatea viitoare.

În ce privește cinstea pe care Adunarea generală mi-o face mie și, în același timp, conducerii partidului propunîndu-mă președinte de onoare al Academiei, nu pot decît să exprim cele mai calde mulțumiri. Acceptînd această cinste, sînt hotărît să-mi aduc contribuția la munca Academiei nu numai ca președinte de onoare, ci ca activist pe tărîmul științelor sociale, al gîndirii și teoriei noastre revoluționare, marxist-leniniste.

Telegrama adresată Comitetului Central al Partidului Comunist Român, tovarăşului Nicolae Ceauşescu

Participanţii la adunarea de constituire a Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice a Republicii Socialiste România adresează Comitetului Central al Partidului Comunist Român, dumneavoastră personal, iubite tovarăşe Nicolae Ceauşescu, un fierbinte salut şi îşi exprimă sentimentele lor de adîncă recunoştinţă pentru preocuparea pe care o manifestaţi faţă de ştiinţele sociale şi politice, preocupare ce-şi găseşte încă o expresie în crearea acestui nou for ştiinţific al ţării.

Sîntem conştienţi de înalta răspundere ce ne revine nouă, tuturor celor ce lucrează în domeniul ştiinţelor sociale şi politice, şi avem ferma convingere că înfiinţarea Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice va constitui un moment de seamă în eforturile îndreptate spre ridicarea nivelului cercetării ştiinţifice în acest important sector de activitate. Ne angajăm cu toate forţele să răspundem marilor sarcini trasate de partid, să militäm pentru sporirea contribuţiei ştiinţelor sociale la progresul economiei, ştiinţei şi culturii, la dezvoltarea conştiinţei socialiste a maselor, la dezvoltarea generală a societăţii socialiste. Întreaga noastră activitate se va inspira statornic din realităţile vieţii, va urmări să descifreze şi să interpreteze fenomenele noi, să generalizeze experienţa transformării societăţii pe calea socialismului, să se încadreze organic în eforturile oamenilor muncii pentru propăşirea patriei, pentru făurirea unui înalt grad de civilizaţie materială şi spirituală a poporului nostru.

Pentru noi toţi este un exemplu însufleţitor stilul în care Partidul Comunist Român, conducerea sa abordează şi rezolvă marile şi complexele probleme pe care le ridică procesul făuririi noii orînduiri sociale, spiritul novator pe care-l promovează cu consecvenţă în viaţa economică şi politică, culturală, ştiinţifică şi ideologică a ţării, contribuind prin aceasta la îmbogăţirea tezaurului marxism-leninismului. Slujitorii ştiinţelor sociale şi po-

Rev. filoz., 17, 5, p. 465–466, Bucureşti, 1970

litice găsesc în cuvîntările dumneavoastră, tovarăşe secretar general, în lucrările dumneavoastră teoretice, care dau răspuns problemelor arzătoare ale dezvoltării societăţii noastre, problemelor social-politice ale lumii contemporane, un înalt model de analiză creatoare a fenomenelor, de îndrăzneală şi originalitate în gîndire.

Sîntem hotărîţi să ne însuşim şi să încetăţenim spiritul creator, propriu activităţii conducerii partidului, în întreaga noastră muncă, să lichidăm orice manifestare de superficialitate, de închistare şi rigiditate în cercetarea şi predarea ştiinţelor sociale, să ridicăm investigarea realităţilor la nivelul cerinţelor societăţii noastre, al exigenţelor partidului comunist.

Desfăşurîndu-şi activitatea sub conducerea directă a Comitetului Central al Partidului Comunist Român, Academia de Ştiinţe Sociale şi Politice va milita neobosit pentru promovarea concepţiei materialist-dialectice în întreaga muncă de cercetare, va participa activ la confruntările de idei ce au loc pe plan internaţional, va adopta o atitudine combativă, de pe platforma ideologiei marxist-leniniste împotriva concepţiilor retrograde, idealiste, antiştiinţifice, împotriva ideologiei burgheze. Academia noastră se angajează să-şi aducă contribuţia la întreaga activitate politico-ideologică desfăşurată de Partidul Comunist Român, la înfăptuirea politicii sale interne şi externe, la edificarea societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

Spiritul în care s-au desfăşurat lucrările Adunării de constituire a Academiei, dezbaterile ample purtate în legătură cu orientarea şi organizarea activităţii ei oferă garanţia că noul cadru instituţional va determina o puternică emulaţie în rîndul oamenilor de ştiinţă, al cadrelor didactice, va genera un climat prielnic pentru manifestarea largă şi valorificarea rodnică a capacităţii creatoare a tuturor lucrătorilor din domeniul ştiinţelor sociale şi politice.

Dînd încă o dată expresie satisfacţiei faţă de grija şi preţuirea pe care Comitetul Central al partidului nostru, dumneavoastră personal, stimate tovarăşe Nicolae Ceauşescu, le acordaţi cercetării în domeniul ştiinţelor sociale şi politice, vă asigurăm că vom munci cu abnegaţie, alături de întregul popor, pentru îndeplinirea programului adoptat de Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român, pentru a contribui tot mai activ la înflorirea patriei noastre, România socialistă.

STUDII ŞI ARTICOLE

TEORIA MODALITĂŢII ÎN *DE INTERPRETATIONE*

DE

ATH. JOJA

„Prima formă a discursului apofantic este afirmaţia, apoi, negaţia"[1].

Aristotel defineşte astfel perechea afirmaţie-negaţie = afirmaţia este declaraţia (*apóphansis*) că un lucru se raportează la alt lucru; negaţia este declaraţia că un lucru este izolat (*apó*) de un alt lucru[2].

Phásis (φασις) se diversifică în *katáphasis* (afirmaţie) şi *apóphasis* (negaţie).

Or, deoarece este posibil să se enunţe fiindul ca ne-fiind, ne-fiindul ca fiind, fiindul ca fiind şi ne-fiindul ca ne-fiind, că aceasta se poate de asemenea după timpurile care sînt în afara prezentului, urmează că va fi posibil să negăm ceea ce am afirmat şi să afirmăm ceea ce am negat. Ca urmare, este evident că oricărei afirmaţii i se opune o negaţie şi oricărei negaţii o afirmaţie[3].

Din acest joc posibil al afirmaţiei şi al negaţiei, ca forme esenţiale ale discursului apofantic, decurge posibilitatea opoziţiei propoziţiilor.

Afirmaţia şi negaţia sînt ipostazele logosului *apofantikós*, adică al discursului care enunţă un raport între subiect şi predicat. Acest raport este constitutiv de adevăr sau de falsitate şi se realizează tocmai prin afirmaţie sau negaţie.

Afirmaţia este (πρώτως), mai întîi şi de la origine, pe cînd negaţia nu se defineşte decît în raport cu afirmaţia, ca lipsă faţă de posesiune.

---

[1] Aristotel, *De Interpretatione*, 5, 17 a 8: ἔστι δὲ εἷς πρῶτον λόγος ἀποφαντικὸς κατάφασις, εἶτο ἀπόφασις.

[2] *Ibidem*, 6, 17 a 25: κατάφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσίς τινος κατά τινος, ἀπόφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσίς τινος ἀπό τινος.

[3] *Ibidem*, 6, 17 a: ἐπεὶ δέ ἐστι καὶ τὸ ὑπάρχον ἀποφαίνεσθαι ὡς μὴ ὑπάρχον καὶ τὸ μὴ ὑπάρχον ὡς ὑπάρχον καὶ τὸ ὑπάρχον ὡς ὑπάρχον, καὶ τὸ μὴ ὑπάρχον ὡς μὴ ὑπάρχον, καὶ περὶ τοὺς ἐκτὸς δέ τοῦ νῦν χρόνους ὡσαύτως, ἅπαν ἂν ἐνδέχοιτο καὶ ὃ κατέφησέ τις ἀποφῆσαι καὶ ὃ ἀπέφησέ τις καταφῆσαι, ὥστι δῆλον ὅτι πάσῃ καταφάσει ἐστὶν ἀπόφασις ἀντικειμένη καὶ πάσῃ ἀποφάσει κατάφασις.

Rev. filoz., **17**, 5, p. 467–489, Bucureşti, 1970

Afirmația apare ca traducerea logică a Ființei, pe cînd negația apare ca simbolul Neființei absolute sau relative, al Neființei în sensul de neant sau în sens de alteritate[4].

Ființa este primordială, πρῶτος, pe cînd Neființa, absolută sau relativă, se definește în raport cu orbitoarea lumină a Ființei.

Tot astfel negația vine apoi, *eita*, după afirmație. Dialectica lor fundează opoziția. Fiecărei afirmații i se opune o negație sau invers.

Gîndirea judicativă — *diánoia* — se definește pornind de la jocul acestor două forme ale discursului apofantic.

Aristotel numește contradicția, *antiphasis*, opoziția dintre afirmație și negație : *contradictio est affirmatio et negatio oppositae*. Afirmația și negația se opun (ἀντικείμεναι), cînd enunță același atribut al aceluiași subiect, *idem de codem*, dar într-un sens ne-omonim[5].

Dacă afirmația și negația se opun, dacă se poate spune, în abstract și ca în formalitatea lor, propozițiile universale și propozițiile singulare se opun deja *in concreto* : „Este necesar a se enunța că ceva aparține sau nu cînd unui universal, cînd unui singular"[6].

Propozițiile sînt afirmative sau negative după calitatea copulei. Ele sînt universale sau particulare, după cantitatea subiectului. Într-adevăr, subiectul este universal, particular sau singular, și copula are calitatea de a afirma sau a nega.

În copulă se exprimă însăși acțiunea de a enunța *quando enunciandi actio exprimitur*[7].

În legătură cu aceasta, Trendelenburg observă că negația este legată de însăși natura enunțului, și nu, cum se spune cîteodată, de particula negativă, ca și cînd un adverb de mod ar interveni din afară. Astfel, cînd copula este diferită de predicat, particula negativă aderă strîns la copulă[8].

Negația se leagă de esența propoziției, de discursul apofantic. Deși vine *după* afirmație, negația este tot atît de esențială pentru gîndirea judicativă ca și afirmația. Afirmație și negație rezidă în enunț și, mai precis, în copulă.

Desigur, propoziția negativă este dovedită de propoziția afirmativă[9].

Propoziția afirmativă este anterioară celei negative și mai cunoscută decît aceasta, căci negația este cunoscută prin afirmație ; și afirmația este anterioară, ca ființa față de neființă[10].

---

[4] Platon, *Sophiste*, 256 d : ἔστιν ἄρα ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὂν ἐπὶ τε κινήσεως εἶναι καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη. Κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐτι ὂν ποιεῖ, καί σύμπαντα δὴ κατὰ ταὐτὰ οὕτως οὐκ ὄντα ὀρθῶς ἐροῦμεν, καὶ πάλιν, ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναι τε καὶ ὄντα (este deci cu necesitate o neființă în ființa mișcării și prin toate genurile. Căci prin toate genurile, natura celuilalt, transformîndu-l pe fiecare din ele în altul decît ființa, îi face neființă și, astfel, toți sub acest raport îi vom numi corect neființă și, în schimb, pentru că participă la ființă, vom spune că sînt și le vom numi ființe).

[5] *Ibidem*, 6, 17 a 34 : λέγω δέ ἀντικεῖσθαι τὴν τοῦ αὐτοῦ κατά τοῦ αὐτοῦ — μὴ ὁμωνύμως.

[6] *Ibidem*, 7, 17 b1 : ἀνάγκη δέ ἀποφαίνεσθαι ὡς ὑπάρχει τι ἢ μὴ ὑπάρχει, ὁτὲ μὲν τῶν καθόλου τινί ὁτὲ δὲ τῶν καθ' ἕκαστον.

[7] Vezi F. A. Trendelenburg, *Elementa logices aristoteleae*, p. 59.

[8] *Ibidem*.

[9] Aristotel, *Anal. Post*, *I*, 25 : ὅτι δ' ἡ δεικτικὴ τῆς στερητικῆς (κρείττων) ἐντεῦθεν δῆλον.

[10] *Ibidem:* ἡ δὲ καταφατικὴ τῆς ἀποφατικῆς προτέρα καὶ γνωριμωτέρα· διὰ γὰρ τὴν καταφατικὴν ἡ ἀπόφασις γνώριμος· καὶ προτέρα ἡ κατάφασις, ὥσπερ καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι.

Totuși, negația este tot atît de necesară gîndirii judicative ca și afirmația.

Jocul calității (afirmație — negație) și al cantității (universalitate — particularitate) dă naștere pătratului logic, adică opoziției de contradicție, de contrarietate și de subcontrarietate (propoziții contradictorii, contrarii, subcontrarii, subalterne)[11].

Opoziția trebuie să aibă τὸ αὐτό, *idem subjectum*, să enunțe același atribut al aceluiași subiect, *ejusdem de eodem*, τοῦ αὐτοῦ κατὰ τοῦ αὐτοῦ, *secundum idem*, sub același raport, și *ratione ejusdem temporis*, în considerație cu același timp[12].

Opoziția perfectă se exprimă în principiul contradicției : *eidem rei ut idem secundum idem et simul et insit et non insit, fieri haudquamquom potest. Hoc vero omnium principium est certissimum*[13].

Principiul contradicției interzice opoziția *simul* (ἅμα), dar nu interzice *orice* fel de opoziție, căci ar însemna să interzică însăși viața gîndirii.

Aristotel admite o excepție la legea contradictoriilor : aceea a viitorilor contigenți, care, atît cît viitorii contingenți rămîn posibili, sînt *indeterminatae veritatis*. Opoziția este posibilă *simul* între două propoziții contradictorii, cînd acestea privesc un viitor contigent. Ea nu este posibilă în cazul propozițiilor contradictorii privind viitorul *in materia necessaria*.

Dar cum se aplică opoziția în propozițiile modale?

În această ipoteză, negația se sprijină pe *modus*, și nu pe *dictum*.

Stagiritul observă mai întîi că, în propozițiile *de inesse*, contradictoriile se opun reciproc, *secundum esse et non esse* (κατὰ τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι) [14].

Astfel, negația lui „omul este" e „omul nu este", și nu „ne-omul este" (*esse non hominem*)[15]. Negația lui „omul este alb" e „omul nu este alb", și nu „omul este ne-alb" (*esse non album hominem*).

Într-adevăr, spune Stagiritul, dacă afirmația sau negația este adevărată despre orice lucru, va fi adevărat să se spună că lemnul este omul ne-alb, *lignum esse non album hominem*[16].

Exemplul de mai sus arată indiscutabil că, în propozițiile de *inesse* *de secundo adjecto* și *de tertio adjecto*, negația nu se sprijină *de quolibet*, pe oricare termen, ci tocmai pe copulă. Căci, dacă ar fi altfel, ar urma concluzii evident absurde.

Copula este, după cum spun scolasticii, sau *explicata* (*homo est loquens*) sau *implicata* (*homo loquitur*). Regula de mai sus se aplică de asemenea propozițiilor în care verbul a fi este înlocuit de un alt verb. Astfel,

---

[11] *Ibidem*, *De Interpr.*, 7, 17 b.

[12] *Ibidem*, 6, 17 a 34.

[13] *Métaph.* V 3, 1005 b 19 : τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν.

[14] *De Interpr.* XII, 21 1 39.

[15] *Ibidem*, XII, 21 b : οἷον τοῦ εἶναι ἄνθρωπον ἀπόφασις τὸ μὴ εἶναι ἄνθρωπον, αὐτὸ εἶναι μὴ ἄνθρωπον, καὶ τοῦ εἶναι λευκὸν ἄνθρωπον τὸ μὴ εἶναι λευκὸν ἄνθρωπον, ἀλλ'οὐ τὸ εἶναι μὴ λευκὸν ἄνθρωπον, — εἰ γὰρ κατὰ παντὸς ἡ κατάφασις ἢ ἡ ἀπόφασις, τὸ ξύλον ἔσται ἀληθὲς εἰπεῖν εἶναι μὴ λευκὸν ἄνθρωπον· εἰ δὲ τοῦτο οὕτως, καὶ ὅσοις τὸ εἶναι μὴ προστίθεται, τὸ αὐτὸ ποιήσει τὸ ἀντὶ τοῦ εἶναι λεγόμενον, οἷον τοῦ ἄνθρωπος βαδίζει οὐ τὸ οὐκ ἄνθρωπος βαδίζει ἀπόφασις ἔσται, ἀλλὰ τὸ οὐ βαδίζαι ἄνθρωπος· οὐδὲν γὰρ διαφέρει εἰπεῖν· ἄνθρωπον βαδίζειν ἢ ἄνθρωπον βαδίζοντα εἶναι.

[16] *Ibidem*, 12, 21 b 10 : ὥστε εἰ οὕτως πανταχοῦ, καὶ τοῦ δυνατὸν εἶναι ἀπόφασις ἔσται τὸ δυνατὸν μὴ εἶναι, ἀλλ' οὐ τὸ μὴ δυνατὸν εἶναι.

negaţia lui „omul se plimbă" va fi „omul nu se plimbă", şi nu „ne-omul se plimbă" (*ambulat non homo*). Şi nu este nici o diferenţă între „omul se plimbă" şi „omul este plimbîndu-se" (*homo ambulat — homo est ambulans*).

Or, dacă regula care este valabilă pentru propoziţiile *de inesse* s-ar aplica aşa cum este propoziţiilor modale, negaţia lui „este posibil ca aceasta să fie" (*possibile esse*) ar fi „este posibil ca acesta să nu fie" (*possibile esse ut non sit*), şi nu „nu este posibil ca aceasta să fie" (*non possibile esse ut sit*)[17].

Propoziţii contradictorii nu pot fi adevărate despre acelaşi subiect (κατὰ τοῦ αὐτοῦ, *de eodem*)[18]. Or, este ceea ce se întîmplă pentru propoziţiile opuse : *possibile est ut sit — possibile est ut non sit*. Într-adevăr, amîndouă sînt adevărate pentru acelaşi subiect, deoarece ceea ce poate fi tăiat sau să se plimbe, poate tot aşa de bine să nu fie tăiat sau să nu se plimbe. Ne aflăm aici în domeniul posibilităţii pure, şi aceasta este definită prin capacitatea de a primi contrariile, adică de a fi sau de a nu fi, *quod enim potentia est contingit non esse*[19]. *Quod est possibile esse, contingit esse et non esse*[20].

Omnis potentia simul contradictionis est, orice putinţă este simultan o contradicţie : ea se poate actualiza sau nu. De unde urmează că propoziţia „este posibil ca aceasta să nu fie" nu este adevărata negaţie a lui „este posibil ca aceasta să fie" ; negaţia autentică e „nu este posibil ca aceasta să fie"[21].

Într-adevăr, propoziţii opuse nu pot fi adevărate *de eodem* ; or, „este posibil ca aceasta să fie" şi „este posibil ca aceasta să nu fie" nu sînt adevărat opuse, deoarece ele nu calcă regula *non contingit simul affirmare aut negare*.

În propoziţia „nu este posibil ca aceasta să fie", negaţia se sprijină nu pe verbul din *dictum*, ca în propoziţiile de inesse, ci pe *modus*. Căci ceea ce trebuie negat, într-o propoziţie modală, nu este *dictum*, care este ca şi legat de *modus*, ci *modus* însuşi care condiţionează propoziţia compusă.

Intervenţia *modus*-ului declanşează o schimbare adîncă în propoziţia *de inesse* care îi serveşte de materie. Gîndirea nu se mai limitează să enunţe o stare de fapt, ci îi adaugă propria-i reflecţie asupra acesteia : ea este posibilă, contingentă, necesară, imposibilă. Gîndirea intervine într-un fel remarcabil şi modifică propoziţia *de inesse*. (Această modificare *logică* este, în concepţia lui Aristotel, expresia unei modificări *reale*. Ea marchează adînc gîndirea şi expresia ei propoziţională prin faptul că, în propoziţiile modale, gîndirea îşi revelă prezenţa eficientă şi determinantă.)

Regula valabilă pentru „este posibil" este de asemenea valabilă pentru contingent, necesar şi imposibil[22].

Trebuie notat că, în propoziţiile *de inesse* în care era vorba de alb sau de om, verbul *este* sau *nu este* e ο πρόσθεσις, o apoziţie care leagă

[17] *Ibidem*, 12, 21 b 17 : ἀλλὰ μὴν ἀδύνατον κατὰ τοῦ αὐτοῦ ἀληθεύεσθαι τὰς ἀντικειμένας φάσεις.

[18] *Idem Métaph.* λ 6, 1071 b 19 : ἐνδέχεται τὸ δυνάμει ὂν μὴ εἶναι.

[19] *Ibidem*, Θ 8, 1050 b 11 : τὸ ἄρα δυνατὸν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι. τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατὸν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι.

[20] *Ibidem*, Θ 8, 1050 b8 : πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστι.

[21] De. Interpr. 12 ; 21. 633.

[22] *Idem, De Interpr.* 12, 21 b 24 : ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ περὶ τοῦ ἐνδεχόμενον εἶναι· καὶ γὰρ τούτου ἀπόφασις τὸ μὴ ἐνδεχόμενον εἶναι. καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων δέ ὁμοιοτρόπως, οἷον ἀναγκαῖον τε καὶ ἀδυνάτου.

subiectul de predicat și, în felul acesta, determină adevărul sau neadevărul propoziției. Tot astfel, în propozițiile modale, adaosurile *a fi posibil* (δυνατὸν εἶναι) și *a fi contingent* (ἐνδέχεσθαι) definesc și determină posibilitatea și ne-posibilitatea. În aceste propoziții modale, *esse* și *non esse* sînt subiectul propoziției compuse[23].

Negația lui „este posibil ca aceasta să nu fie" (δυνατὸν μὴ εἶναι, *possibile non esse*) nu e „nu este posibil ca aceasta să fie" (οὐ δυνατὸν εἶναι), „nu este posibil ca aceasta să nu fie (οὐ δυνατόν μὴ εἶναι, *non possibile est non esse*)[24].

De asemenea, negația lui „este posibil ca aceasta să fie (*possibile est esse*) nu este „este posibil ca aceasta să nu fie" (*possibile est non esse*), ci „nu este posibil ca aceasta să fie" (οὐ δυνατὸν εἶναι, *non possibile est esse*)[25].

Căci același lucru poate să fie și să nu fie (*idem potest esse et non esse*)[26]. Într-adevăr, propozițiile „este posibil ca aceasta să fie" (δυνατὸν εἶναι, *possibile est esse*) și „este posibil ca aceasta să nu fie" (δυνατὸν μὴ εἶναι *possibile est non esse*) nu sînt contradictorii între ele[27].

În schimb, propozițiile „este posibil ca aceasta să fie" (δυνατὸν εἶναι, *possibile est esse*) și „nu este posibil ca aceasta să fie" (οὐ δυνατὸν εἶναι, *non possibile est esse*) nu sînt niciodată adevărate în același timp (ἅμα ἀληθεύονται) despre același subiect (κατὰ τοῦ αὐτοῦ *de eodem*), căci ele sînt opuse. Tot astfel, propozițiile „este posibil ca aceasta să nu fie" (ἀδύνατον μὴ εἶναι, *non possibile est non esse*) sînt contradictorii, adică nu pot fi niciodată adevărate, în același timp, despre același subiect[28].

Propoziția „este necesar ca aceasta să fie" (ἀναγκαῖον εἶναι, *necesse est esse*) nu este negată de „este necesar ca aceasta să nu fie" (ἀναγκαῖον μὴ εἶναι, *necesse est non esse*), ci de propoziția „nu este necesar ca aceasta să fie" (*non necesse est esse*)[29].

Negația lui „este necesar ca aceasta să nu fie" (ἀναγκαῖον μὴ εἶναι, *necesse est non esse*) este „nu este necesar ca aceasta să nu fie" (μὴ ἀναγκαῖον μὴ εἶναι, *non necesse est non esse*)[30].

În ceea ce privește expresia „este imposibil ca aceasta să fie" (ἀδύνατον εἶναι, *impossibile esse*), ea nu este negată de propoziția „este imposibil ca aceasta să nu fie" (ἀδύνατον μὴ εἶναι, *impossibile est non esse*), ci prin expresia „nu este imposibil ca aceasta să fie" (μὴ αδύνατον εἶναι, *non impossibile est esse*[31].

---

[23] *Ibidem*, 12, 21 b 26 : γίνεται γὰρ, ὥσπερ ἐπ' ἐκείνων τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι προσθέσεις, τὰ δ' ὑποκείμενα πράγματα τὸ μὲν λευκὸν τὸ δ' ἄνθρωπος, οὕτως ἐνταῦθα τὸ μὲν εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι ὡς ὑποκείμενον γίνεται, τὸ δέ δύνασθαι καὶ τὸ ἐνδέχεσθαι προσθέσεις διορίζουσαι, ὥσπερ ἐπ' ἐκείνων τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι τὸ ἀληθές καὶ τὸ ψεῦδος, ὁμοίως αὗται ἐπὶ τοῦ εἶναι δυνατὸν καὶ εἶναι οὐ δυνατόν.

[24] *Ibidem*.

[25] *Ibidem*, 12, 21 b 35 : διὸ καὶ ἀκολουθεῖν ἂν δόξειαν ἀλλήλαις αἱ τοῦ δυνατὸν εἶναι καὶ δυνατὸν μὴ εἶναι.

[26] *Ibidem* 12, 21 b 37 : τὸ γὰρ αὐτὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι.

[27] *Ibidem*, 12, 21 b 37 : οὐ γὰρ ἀντιφάσεις ἀλλήλων αἱ τοιαῦται, τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ δυνατὸν μὴ εἶναι.

[28] *Ibidem*, 12, 22 a 2.

[29] *Ibidem*, 12, 22 a 3.

[30] *Ibidem*, 12, 22 a 5.

[31] *Ibidem*, 12, 22 a 6.

Expresiile *esse et non esse* (εἶναι καὶ μὴ εἶναι) trebuie puse ca subiect; modalităţile care fac afirmaţia şi negaţia trebuie adăugate la *a fi* şi *a nu fi* (*esse et non esse*)[32].

Expresiile opuse sînt deci următoarele:

posibil — non posibil
contingent — non contingent
imposibil — non imposibil
necesar — non necesar
adevărat — ne adevărat[33].

Apoi, Aristotel trece în revistă consecuţiile (ἀκολουθήσεις) modale — cele şaisprezece consecuţii — care rezultă din faptul că *modus* sau *dictum* este afirmativ sau negativ:

1) *possibile est esse — contingit esse — non impossibile est esse — non necessarium est esse*;

2) *possibile est non esse — contingit non esse — non necessarium est non esse — non impossibile est non esse*;

3) *non possibile est esse — non contingit esse — necessarium est non esse — impossibile est esse*;

4) *non possibile est non esse — non contingit non esse — necessarium est esse — impossibile est non esse*[34].

După cum se poate uşor constata, *modus* cuprinde posibilul, imposibilul, contingentul şi necesarul. Desigur, *modus* este afirmativ sau negativ, ceea ce dă opt combinaţii.

Aristotel observă că consecuţiile se fac κατὰ λόγον (*secundum rationem*, în ordinea raţională) dacă le aşezăm în ordinea indicată mai sus. Mai întîi, posibilul şi contingentul sînt echipolenţe.

Dacă *non-impossibile est esse*, urmează că *possibile est esse*; dacă *non-necessarium est esse*, urmează întotdeauna că *possibile est esse*.

Consecuţia determină domeniul posibilului, precum şi acele relaţii logice cu contingentul, cu ne-imposibilul şi cu ne-necesarul de asemenea.

Posibilul este contingentul, deoarece posibilul *contingit esse* (ἐνδέχεται εἶναι); el este, prin definiţie, ne-imposibil, dar nici o necesitate nu-l constrînge să fie; el are, ca urmare, o notă de a fi ne-necesar.

Or, fiind ne-necesar, el poate să fie sau să nu fie şi, prin urmare, el precizează posibilul: *contingit esse et non esse*.

„Tot ceea ce este posibil să fie poate să fie şi să nu fie; deci, acelaşi lucru poate să fie şi să nu fie"[35].

Posibilul este, totodată, nici imposibil, nici necesar: el este ceea ce poate să fie sau să nu fie — *esse*. În timp ce prima categorie de consecuţie priveşte *possibile est esse*, a doua consecuţie priveşte formula

---

[32] *Ibidem*, 12, 22 a 8: καὶ καθόλου δέ ὥσπερ εἰρηται, τὸ μὲν εἶναι καὶ μὴ εἶναι δεῖ τιθέναι ὡς τὰ ὑποκείμενα κατάφασιν, δὲ καὶ, ἀπόφασιν, τοῦτα τοιοῦτα, πρὸς τὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι συνάιτων.

[33] *Ibidem*, 12, 22 a 11 = δυνατόν — οὐ δυνατόν ἐνδεχόμενον — οὐκ ἐνδεχόμενον ἀδύνατον — οὐκ ἀδύνατον ἀναγκαῖον — οὐκ ἀναγκαῖον ἀ ἀληθέο — οὐκ ἀληθές.

[34] 13, 22 a 14.

[35] *Métaph.* 8.1050 b 11: τὸ ἄρα δυνατὸν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι· τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατὸν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι.

compusă dintr-un *modus* de asemenea afirmativ, dar cu *dictum* negativ : *possibile est non esse*, echipolentă cu formula : *contingit non esse*. Or, posibilitatea inexistenței implică non-necesitatea inexistenței unui lucru : nu este nici o necesitate ca lucrul să nu existe. Evident, non-necesitatea implică non-imposibilitatea inexistenței lucrului.

În a treia consecuție, *modus* este afirmativ : *non possibile est esse*. Echipolență cu *non contingit esse*. Or, dacă nu este posibil ca aceasta să fie, este necesar ca lucrul să nu fie, *necessarium est non esse*. Non-posibilitatea echivalează cu necesitatea inexistenței și, ca urmare, cu imposibilitatea existenței, *impossibile est esse*.

În a patra consecuție, *modus și dictum* sînt ambele negative : *non possibile est non esse*. Echipolență cu *non contingit* non *esse*. Or, non-posibilitatea inexistenței dă naștere necesității existenței, *necessarium est esse* și, ca urmare, imposibilității inexistenței, *impossibile est non esse*.

Astfel, prima categorie a consecuției se sprijină pe un *modus* și un *dictum* afirmativi, a doua pe un *modus* negativ și un *dictum* afirmativ ; în fine, a treia categorie se sprijină pe un *modus* și un *dictum*, ambele negative.

Există deci două categorii de consecuții ale căror *modus* și *dictum* sînt omogene și două categorii în care *modus* și *dictum* sînt eterogeni, afirmativi sau negativi.

Jocul afirmației și al negației dă cele șaisprezece combinații modale :

1	modus	posibil	afirmativ	— dictum	afirmativ	A
2	„	imposibil	„	— „	„	
3	„	contingent	„	— „	„	
4	„	necesar	„	— „	„	
5	„	posibil	negativ	— „	„	
6	„	imposibil	„	— „	„	I
7	„	contingent	„	— „	„	
8	„	necesar	„	— „	„	
9	modus	posibil	afirmativ	— dictum	negativ	E
10	„	imposibil	„	— „	„	
11	„	contingent	„	— „	„	
12	„	necesar	„	— „	„	
13	„	posibil	negativ	— „	„	u
14	„	imposibil	„	— „	„	
15	„	contingent	„	— „	„	
16	„	necesar	„	— „	„	

După simbolurile scolasticilor, *A* arată propozițiile *modale* compuse dintr-un *modus* și un *dictum*, ambii afirmativi ; *E*—cele compuse dintr-un *modus* afirmativ și un *dictum* negativ ; *I* — un *modus* negativ și un *dictum* afirmativ și *u*, un *modus* și un *dictum*, ambii negativi.

Pentru a lămuri consecuțiile modalelor, Aristotel prezintă tabelul următor :

Possibile est esse	— *Non possibile est esse*
Contingit esse	— *Non contingit esse*
Non impossibile est esse	— *Impossibile est esse*
Non necessarium est esse	— *Necessarium est non esse*

Possibile est non esse	— *Non possibile est non esse*
Contingit non esse	— *Non contingit non esse*
Non impossibile est non esse	— *Impossibile est non esse*
Non necessarium est esse	— *Necessarium est esse*[36].

Propoziţiile care figurează în acest tabel sînt contradictorii : *possibile est esse — non possibile est esse* etc. Totuşi, propoziţiile *non necessarium est esse* şi *necessarium est non esse* nu sînt contradictorii.

Să fie oare un lapsus al Stagiritului sau, cum presupune Pacius, este vorba de doctrine logice anterioare *Organon*-ului, ca, de exemplu, aceea a megaricilor?

Sîntem de părere că în privinţa acestei probleme extrem de dificile, Aristotel s-a raportat, cum indică Julius Pacius, la precursori ca eleaţi, la Platon şi mai ales la megaricii Diodor Cronos şi Filon.

Desigur, aceştia nu izbutiseră să construiască o adevărată teorie logică a modalităţii, dar îi deschiseseră calea şi pregătiseră materialul. Într-adevăr, asupra raporturilor dintre fiinţă şi ne-fiinţă, dintre real şi ireal, dintre necesar, imposibil, posibil şi contingent, ei exprimaseră unele idei foarte importante şi care n-ar fi putut să scape atenţiei Stagiritului.

Prin argumentul lor stăpînitor, megaricii mai cu seamă, al căror merit este deosebit în istoria logicii, au fost cît pe ce să creeze o adevărată logică a modalităţii.

Aristotel nu putea să nu aibă în vedere concepţiile precursorilor săi, deşi, în *De Sophisticis Elenchis*, el declară ritos că n-a existat logică înaintea lui. Şi, desigur, el are dreptate, pentru că, într-adevăr, înaintea lui nu exista o ştiinţă logică constituită, deşi existau unele materiale, poate informe şi rudimentare, dar importante şi semnificative pentru ştiinţa care avea să se nască cu *Organon*-ul.

Or, dacă trebuie să legăm capitolele 12 şi 13 din *De Interpretatione* de încercările şi schiţările eleaţilor, ale lui Platon şi ale megaricilor, sîntem siliţi să subliniem cu putere că originalitatea Stagiritului în elaborarea teoriei consecuţiei modalelor este de netăgăduit. Cele trei *hypographé* succesive şi succesiv perfecţionate ale capitolului 13 reprezintă tot atîtea tentative de a se apropia cît mai mult de problema consecuţiei modalelor şi tot atîtea eforturi creatoare ale gîndirii lui Aristotel. Dar Aristotel trebuie să se fi referit cu siguranţă la teoreticienii anteriori sau contemporani, şi mai ales la megarici, al căror argument stăpînitor este o trilemă menită să dovedească imposibilitatea posibilului.

---

[36]

δυνατὸν εἶναι	οὐ δυνατὸν εἶναι
ἐνδεχόμενον εἶναι	οὐκ ἐνδεχόμενον εἶναι
οὐκ ἀδύνατον εἶναι	ἀδύνατον εἶναι
οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι	ἀναγκαῖον μὴ εἶναι
δυνατὸν μὴ εἶναι	οὐ δυνατὸν μὴ εἶναι
ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι	οὐκ ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι
οὐκ ἀδύνατον μὴ εἶναι	ἀδύνατον μὴ εἶναι
οὐκ ἀναγκαῖον μὴ εἶναι	ἀναγκαῖον εἶναι

Argumentul stăpînitor, așa cum a ajuns pînă la noi prin Epictet[37], este format din următoarele trei propoziții :

Tot ce a trecut este cu necesitate adevărat.

Din posibil nu rezultă imposibilul.

Este posibil ceea ce nu este adevărat, nici nu va fi.

Sprijinindu-se pe verosimilitatea primelor două propoziții, Diodor trăgea concluzia că a treia este falsă : nu este posibil ceea ce nu este adevărat, nici nu va fi. Diodor considera că primele două propoziții sînt evidente și că, dacă admitem verosimilitatea lor (πιθανότητι), logic ești silit s-o respingi pe a treia. Putem presupune că Diodor judeca astfel : deoarece este perfect evident că tot ce a trecut este cu necesitate adevărat, adică real, cum este evident că din posibil nu rezultă imposibilul, căci imposibilul este prin definiție contrariul posibilului, urmează că propoziția a treia este în contradicție absolută cu primele două. Într-adevăr, propoziția a treia enunță faptul paradoxal că ceea ce nu este nici adevărat, nici nu va fi vreodată adevărat, este posibil. Or, posibilul este ceea ce poate fi adevărat sau să nu fie adevărat, dar ceea ce nu este hotărît adevărat sau hotărît fals. În schimb, trebuie respinsă propoziția a treia, trebuie negată : nu este posibil ceea ce nu este adevărat nici nu va fi Q.E.D.

Argumentul stăpînitor neagă posibilul în folosul necesarului, puterea în folosul actului. În acest argument este o consecuție *in nuce* : propoziția a doua interzice să deduci din imposibil posibilul.

Formulînd legile sale despre consecuția modalelor, Aristotel se gîndea la argumentul stăpînitor ; poate că se gîndea la alte încercări, mai mult sau mai puțin explicite, de consecuție a modalelor. Dar ar fi temerar să ne referim la teze anumite.

După ce a stabilit această *hypographé* a consecuției modalelor, Aristotel explică consecuția imposibilului și în special a necesarului.

Într-adevăr, propozițiile „este imposibil ca aceasta să fie" (*impossibile est esse*) și „nu este imposibil ca aceasta să fie" (*non impossibile est esse*) rezultă din propozițiile „este posibil ca aceasta să fie" (*possibile est esse*) și „este contingent ca aceasta să fie" (*contingens est esse*). Consecuția se face contradictoriu, dar prin inversiune[38].

Într-adevăr, propozițiile *impossibile est esse — non impossibile est esse* sînt contradictorii ; ele reprezintă deci *hypographé*-ul III 3 și I 3 și sînt consecutive propozițiilor I 1—2 : *possibile est esse* ; *contingit esse* și III 1—2 : *non possibile est esse* ; *non contingit esse*. Propozițiile I 1—2 și III 1—2 sînt, și ele, contradictorii.

Într-adevăr, din *possibile est esse* și din *contingit esse* urmează *contradictorie*, (ἀντιφατικῶς) negația lor, *impossibile est esse*, *non contingit esse*, pentru că negația urmează afirmației ca umbra ei.

Această contradicție decurge din însăși definiția posibilului, *tam esse quom non esse*[39]. Posibilul apare ca o noțiune care cuprinde propria lui negație, deoarece conține, virtual, ființa și neființa. De aceea Aristotel spune despre necesar, despre non-necesar și chiar despre posibil că sînt

[37] Epictet, *Diss*, II, 19.

[38] τὸ μὲν οὖν ἀδύνατον καὶ οὐκ ἀδύνατον τῷ ἐνδεχομένῳ καὶ δυνατῷ καὶ οὐκ ἐνδεχομένῳ καὶ μὴ δυνατῷ ἀκολουθεῖ μὲν ἀντιφατικῶς, ἀντεστραμμένως δέ.

[39] Aristotel, *Metaph.*, 8, 10506 12.

contingente, anume că au mai întîi proprietatea de a putea fi, că nu sînt incompatibili cu existența : *contingere enim dicimus et quod est necessarium et quod non est necessarium et quod est possibile*[40].

În posibil, ființa și neființa se profilează în germene, se întîlnesc și, în totala nuditate a virtualității lor, se identifică fără a înceta să rămînă eterogene.

Dacă *possibile est esse, non possibile est esse* urmează firesc — ca contradicție a primei modale ; această contradicție nu este decît o simplă negare a posibilității pure, dar care evoluează în afirmarea imposibilității.

Possibile est esse — non possibile est esse — impossibile est esse.

Dacă *impossibile est esse, non necessarium est esse,* deci *necessarium est non esse.*

Exprimînd moditățI de existență sau de inexistență a ființei, modalitățile logice traduc, poate, și unele inflexiuni ale gîndirii, unele atitudini ale gîndirii față de ființă. *Hipographé*-ul reprezintă o totalitate logică și ontologică, care se construiește în ființă și în gîndirea ființei, în legătură cu modalitățile ființei și ale gîndirii.

Dar consecuția nu se face numai *antiphatikōs*, ci și *antestrammḗnos* (ἀντεστραμμένως) prin inversiune, prin jocul invers al afirmației și al negației. Negația emană din afirmație și afirmația purcede din negație. Aristotel explică aceasta în felul următor : propoziției „este posibil ca aceasta să fie " (*possibile est esse*) îi urmează negația imposibilului, adică „nu este imposibil ca aceasta să fie" (*non impossibile est esse*), și negației îi urmează afirmația. Într-adevăr, propoziției „nu este posibil ca aceasta să fie" (*non possibile est esse*) îi succedă prin consecuție propoziția „este imposibil ca aceasta să fie" (*impossibile est esse*) : căci *impossibile est esse* este o afirmație, pe cînd *non impossibile est esse* este o negație[41].

Se vede aci jocul afirmației și al negației în modul imposibilului : negarea imposibilului dă naștere unei afirmații ce echivalează cu punerea posibilității. Totuși, imposibilul apare ca o afirmație : negarea posibilului și afirmarea imposibilului. În schimb, negarea imposibilității apare ca o afirmare de posibilitate.

Apoi, Aristotel trece la examinarea felului (πῶς), în care se realizează modul necesarului.

Consecuția necesarului se face nu contradictoriu, ci contrariu.

Aristotel observă că propozițiile privind necesarul nu se comportă în același fel ca cele analizate pînă aci :

Într-adevăr, consecuția necesarului se face prin propoziții contrare *contrariae sequentur*[42], pe cînd consecuția posibilului și a contingentului se face prin contradictorii.

---

[40] Idem, *Anal. Pr.*, 3, 25 a 38 : καὶ γὰρ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ μὴ ἀναγκαῖον καὶ τὸ δυνατὸν ἐνδέχεσθαι λέγομεν.

[41] Aristotel, *De Interpr.*, 13, 22 a 15 : τῶ μὲν γὰρ δυνατὸν εἶναι τὸ ἐνδέχεσθαι εἶναι καὶ τούτῳ ἐκεῖνο ἀντιστρέφει, καὶ τὸ μὴ ἀδύνατον εἶναι καὶ τὸ μὴ ἀναγκαῖον εἶναι. τῷ δὲ δυνατὸν μὴ εἶναι καὶ ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι τὸ μὴ ἀναγκαῖον μὴ εἶναι καὶ τὸ οὐκ ἀδύνατον μὴ εἶναι, τῷ δὲ μὴ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ ἐνδεχόμενον εἶναι τὸ ἀναγκαῖον.

[42] *Ibidem*, 13, 22 a 37 : φανερὸν δὲ ὅτι οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλ' αἱ ἐναντίαι ἔπονται.

[43] *Ibidem*, 13, 22 a 39 : αἱ δ' ἀντιφάσεις χωρίς· οὐ γὰρ ἔστιν ἀπόφασις τοῦ ἀναγκαῖον μὴ εἶναι τὸ οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι· ἐνδέχεται γὰρ ἀληθεύεσθαι ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἀμφοτέρως· τὸ γὰρ ἀναγκαῖον μὴ εἶναι οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι. αἴτιον δὲ τοῦ μὴ ἀκολουθεῖν τὸ ἀναγκαῖον ὁμοίως τοῖς ἑτέροις.

Contradictoriile sînt separate (χωρίς) unele de altele. Propoziţiile „este necesar ca aceasta să nu fie" (*necessarium est non esse*) şi „nu este necesar ca aceasta să fie " (*non necessarium est esse*) nu sînt contradictorii, căci amîndouă pot fi adevărate despre acelaşi subiect, *de eodem*. Motivul rezidă în faptul că, dacă nu este nici o necesitate pentru ca ceva să existe, nu este nici una pentru ca acest ceva să existe, *nam quod necessarium est non esse, id non necessarium est esse*[43]. Cauza pentru care consecuţia necesarului nu se face în acelaşi fel ca celelalte propoziţii modale este că imposibilul, legat într-un fel contrar (*contrarie*) de necesar, este echipolent cu αὐτὸ δυνάμενον, *idem valet*. Căci ceea ce este în imposibilitatea de a fi este necesar nu să fie, ci să nu fie; or, ceea ce este imposibil să nu fie este necesar să fie, *quod enim impossibile est esse, necesse est, hoc non esse, sed non esse*. Or, dacă este imposibil ca un lucru să nu fie, este necesar ca el să fie, *quod autem impossibile est non esse, hoc necesse est esse*. Astfel încît, dacă modalele *contingit esse, non impossibile est esse, non necessarium est esse* sînt consecutiv într-un fel analog cu modalele posibilului şi a non-posibilului *possibile est esse — non possibile est esse, necessarium est esse — impossibile est non esse* fac consecuţia *a contrario*, căci necesarul şi imposibilul nu înseamnă acelaşi lucru ci au un sens *antestraménós*, în sens invers[44].

Aci, *De Interpr.*, 13, 22 b 10, începe a treia etapă a meditaţiei lui Aristotel. După ce expune versiunile aproximative pe care le atribuie predecesorilor săi, filozoful e gata să prezinte teoria definitivă a modalităţii.

Ar fi oare imposibil, se întreabă Stagiritul, ca contradicţiile necesarului să se facă astfel? ἢ ἀδύνατον αὕτως κεῖσθαι τάς τοῦ ἀναγκαῖον ἀντιφάσεις[45]. Buhle traduce: *certe impossibile est sic constitui Necessarii contradictiones*[46]. Dar Julius Pacius interpretează astfel textul grec: *anfieri non potest ut collcentur necessarii contradictiones?...*[47]

Ediţia Didot traduce: *an impossibile est sic constitui necessarii contradictiones?*

Or, propoziţia este vădit dubitativă şi interogativă; nu trebuie luat ἤ (sau, atunci, altfel, dacă) drept desigur, fără îndoială. Aristotel nu rezolvă dogmatic chestiunea, ci caută anevoie soluţia unei probleme extrem de grele. El nu spune *certe*, ci *an* şi οὕτως (*sic* indică paragrafele precedente, acelea înseşi în care filozoful dezvoltă a doua versiune, mai bună totuşi decît prima).

Iată argumentarea Stagiritului: „Căci ceea ce este necesar să fie este posibil să fie", *non quod necessarium est esse, id possibile est esse*[48]. Necesarul este posibil; dacă n-ar fi posibil, n-ar fi necesar. Căci, dacă necesarul n-ar fi posibil, de aci ar rezulta negaţia, fiindcă oricum trebuie să afirmăm sau să negăm. Într-adevăr, dacă un lucru nu este posibil, el este imposibil; urmează deci că necesarul este imposibil, ceea ce este

---

[44] *Ibidem*, 13, 22 b 5 εἰ γὰρ ἀδύνατον εἶναι, ἀναγκαῖον τοῦτο οὐκ εἶναι, ἀλλὰ μὴ εἶναι εἰ δὲ ἀδύνατον μὴ εἶναι, τοῦτο ἀνάγκη εἶναι· ὥστε εἰ ἐκεῖνα ὁμοίως τῷ δυνατῷ καὶ μὴ ταῦτα ἐξ ἐναντίας, ἐπεὶ σημαίνει γε ταὐτὸν τό τε ἀναγκαῖον καὶ τὸ ἀδύνατον, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται, ἀντεστραμμένως.

[45] *Ibidem*, 13, 22 b 10: ἢ ἀδύνατον οὕτως κεῖσθαι τὰς τοῦ ἀναγκαῖον ἀντιφάσεις.

[46] I. Th. Buhle, *Aristoteles graece*. Vol. II, Bipontr.

[47] J. Pacius, în Aristoteles latine, Academia Regia Borussica 831, Berolini.

[48] Aristotel, *De Interpr.* 22 b 11: τὸ μὲν γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι δυνατὸν εἶναι.

absurd, *quod quidem absurdum est*. Negarea posibilității necesarului duce la suprimarea sa; necesarul nu este decît dacă există posibilul. Or, dacă posibilul este, sînt lucruri care pot fi din necesitate, lucruri care sînt doar posibile și, prin negație, lucruri care sînt imposibile: toate modurile ființei și a gîndirii se rotesc în jurul posibilului. Într-un fel, posibilul este placa turnantă a modalității. Desigur, după Stagirit, necesarul și eternul sînt superiori în importanța posibilului sau necesarului *ex hypothesi*, care este un simplu posibil realizat, dar care, înainte de a căpăta existență, nu era necesar. Necesarul explică posibilul, după cum actul explică puterea, dar, într-un sens, necesarul este posibil și eminamente posibil.

El este posibil, este *dynatón* și *endechómenon*, în sensul că el poate fi și poate avea loc, că se poate produce.

Posibilul este pîrghia care comandă dezvoltarea universului; el dă necesarului șansa de a exista cu necesitate, de a constitui forme imuabile — dar probabile non-eterne — în care vin să se realizeze creații mai mult sau mai puțin efemere. Legile și structurile sînt necesare și istoric — adică la scara universului sau a vreunei mici planete — permanente.

Prin urmare, necesarul este posibil; dacă n-ar fi, ar urma de aici consecințe absurde: necesarul ar deveni imposibil[49].

Or, observă Aristotel, din propoziția „este posibil ca aceasta să fie", *possibile est esse*, urmează propoziția „nu este imposibil ca aceasta să fie", *non impossibile est esse* și din aceasta urmează „nu este necesar ca aceasta să fie", *non necessarium est esse*. De unde rezultă că ceea ce este cu necesitate nu este cu necesitate, ceea ce este evident absurd[50].

Dar, într-adevăr, obiectează filozoful, din propoziția „este posibil ca aceasta să fie", *possibile est esse*, nu urmează nici „este necesar ca aceasta să fie", *necessarium est esse*, nici „este necesar ca aceasta să nu fie", *necessarium est non esse*[51].

Într-adevăr, propoziția *possibile est esse* poate fi urmată tot atît de *necesse est esse*, ca și de *necesse est non esse*, adică de afirmație și de negație, dar, dacă oricare din aceste două propoziții (*necesse est esse — necesse est non esse*) este adevărată, nici una din propozițiile menționate nu va fi adevărată, căci un lucru poate în același timp să fie și să nu fie, dar este necesar ca el să fie sau să nu fie (*si necessarium sit esse aut non esse*), dubla posibilitate (a fi sau a nu fi) nu va mai fi posibilă[52]. Rezultă că propoziția *non necessarium est non esse* urmează după propoziția *possibile est esse*. Aceasta este adevărat și despre propoziția *necessarium est esse*. În plus, propoziția *non est necessarium non esse* este contradictoria enunțului care urmează din *non possibile est esse*, căci din aceasta urmează *impossibile est esse* și *necessarium est non esse*. Contradicția lui *necessa-*

---

[49] *Ibidem*, 13, 22 b 11 = εἰ γὰρ μὴ, ἀπόφασις ἀκολουθήσει· ἀνάγκη γὰρ φάναι ἢ ἀποφάναι· ὥστ' εἰ μὴ δυνατὸν εἶναι, ἀδύνατον εἶναι· ἀδύνατον ἄρα εἶναι τὸ ἀναγκαῖον εἶναι, ὅπερ ἄτοπον.

[50] *Ibidem*, 22 b 14: ἀλλά μὴν τῷ γε δυνατὸν εἶναι τὸ οὐκ ἀδύνατον εἶναι ἀκολουθεῖ, τούτῳ δὲ μὴ ἀναγκαῖον εἶναι· ὥστε συμβαίνει τὸ ἀναγκαῖον εἶναι, μὴ ἀναγαῖον εἶναι, ὅπερ ἄτοπον.

[51] *Ibidem*, 13, 22 b 17: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ ἀναγκαῖον εἶναι ἀκολουθεῖ τῷ δυνατὸν εἶναι, οὐδὲ τὸ ἀναγκαῖον, μὴ εἶναι.

[52] *Ibidem*, 13, 22 b 18: τῷ μὲν γὰρ ἄμφω ἐνδέχεται συμβαίνειν, τούτων δὲ ἀπότερον ἂν ἀληθὲς ᾖ, οὐκέτι ἔσται ἐκεῖνα ἀληθῆ.

rium est non esse este *non necessarium est non esse*. Deci contradicțiile (necesarului) se urmează în felul de mai sus și nu se întîmplă nimic imposibil dacă ele sînt așezate astfel.

Astfel, după ce a prezentat o primă *hypographé*, un tabel reprezentînd o primă aproximație a consecuției modalelor (22a 24); după ce a corectat acest prim tabel în ceea ce privește consecuția necesarului (22a 38), Aristotel, sigur de metoda lui, expune într-un tabel final, care condensează gîndirea lui în privința consecuției modalelor necesarului, teoria sa definitiv pusă la punct.

Iată tabelul modalității astfel cum rezultă din rectificările succesive ale lui Aristotel:

I	II
A. Possibile est esse	I. Non est possibile esse
A. Contingit esse	I. Non contingit esse
I. Non impossibile est esse	A. Impossibile est esse
U. Non necessarium est non esse	E. Necessarium est non esse
III	IV
E. Possibile est non esse	U. Non est possibile non esse
E. Contingit non esse	U. Non contingit non esse
U. Non impossibile est esse	E. Impossibile est non esse
I. Non necessarium est esse	A. Necessarium est esse[53].

Trebuie observat că, față de prima *hypographé*, Aristotel rectifică *non necessarium est esse* (U.I.) prin contradictoria sa *non necessarium est non esse*, iar *non necessarium est non esse* (U.II) prin *non necessarium est esse*.

După ce a stabilit *hypographé*-ul în forma sa definitivă, Aristotel adaugă că cineva s-ar putea îndoi că din propoziția *necessarium est esse* urmează propoziția *possibile est esse*. Căci, dacă această propoziție din urmă nu urmează din prima, atunci va urma contradictoria, adică *non possibile est esse*[54].

Filozoful vrea să demonstreze că necesarul este posibil. Într-adevăr, argumentează Stagiritul, dacă s-ar spune că aci nu este o contradicție, va trebui să se admită că contradictoria este *possibile est non esse*. Or, aceste două propoziții — *possibile est esse* — *non possibile est esse* — sînt amîndouă raportate la *necessarium est esse*, false.

Or, Aristotel pare că obiectează spunînd că, după cît se pare, același lucru poate fi tăiat și netăiat, și să fie sau să nu fie, astfel încît ar fi posibil ca necesarul să fie ceea ce nu este (*necessarium est esse, contingit non esse*)[55]. Dar aceasta este fals.

---

[53] A. δυνατὸν εἶναι — U. οὐ δυνατὸν εἶναι
A. ἐνδέχεται εἶναι — U. οὐκ ἐνδεχόμενον εἶναι
I. οὐκ ἀδύνατον εἶναι — E. ἀδύνατον εἶναι
U. οὐκ ἀναγκαῖον μὴ εἶναι — A. ἀναγκαῖον μὴ εἶναι

E. δυνατὸν μὴ εἶναι — U. οὐκ ἀδύνατον μὴ εἶναι
E. ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι — U. οὐκ ἀνδεχόμενον μὴ εἶναι
I. οὐκ ἀδύνατον εἶναι — E. ἀδύνατον μὴ εἶναι
U. οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι — A. ἀναγκαῖον εἶναι

[54] *Ibidem*, 13, 22 b 29.
[55] *Ibidem*, 13, 22 b 33.

Necesarul este posibil, dar nu în sensul că ar putea, totodată, să fie şi să nu fie, *esse et non esse*. Cel mult s-ar putea spune că necesarul *ex hypothesi* ar fi putut să nu fie, dar acum cînd s-a întîmplat, el este cu necesitate, de o necesitate de fapt. Necesarul este posibil pentru că este real şi chiar eminamente real, şi tot ceea ce e real este, mai întîi posibil, poate fi, răspunde condiţiilor existenţei, nu este contradictoriu, căci astfel ar avea şanse să nu fie posibil, să cuprindă o contradicţie care l-ar face incapabil să existe şi, prin urmare, imposibil.

Necesarul este eminamente posibil, în sensul că întruneşte maximul de condiţii pentru a fi.

Desigur, necesarul nu este posibilul, pentru că este imposibil ca necesarul să nu existe, ceea ce ar fi o contradicţie pe care, prin definiţie, necesarul n-o tolerează. Necesarul, spune Aristotel, este ceea ce nu poate fi altfel decît este. Prin aceasta însăşi, prin constituţia sa, el este posibil, dar nu *posibilul*, deoarece posibilul nu este necesar; el este, dimpotrivă, ceea ce poate totodată să parvină sau să nu parvină niciodată la existenţă. Nici o necesitate nu-l împinge la existenţă, dar este necesar ca el să fie sau să nu fie, ca bătălia navală de mîine. Posibilul este alternativa dintre existenţă şi neexistenţă: este necesar ca unul din membrii alternativei să se realizeze, dar nu se ştie care pînă cînd balanţa nu se va apleca spre a fi sau a nu fi. În această luptă latentă pentru existenţă, fiinţa sau nefiinţa se înfruntă şi, pînă la urmă, dacă ar fi să biruie, posibilul devenit existent devine *eo ipso* un necesar *ex hypothesi*.

Dar necesarul *simpliciter* este un posibil, adică o esenţă care nu este în contradicţie cu condiţiile de existenţă şi răspunde foarte bine acestor condiţii, pe care le exprimă într-un fel adecvat şi la un grad înalt, care nu poate să nu fie şi care nu poate să fie altfel decît este.

Chiar un necesar ipotetic — de exemplu adaptarea pur întîmplătoare a unei insecte aptere care, pentru ca să supravieţuiască, este silită să zboare, reuşeşte şi se adaptează definitiv ca şi urmaşii ei — chiar un astfel de necesar este, prin forţa împrejurărilor favorabile, întîi posibil, apoi necesar.

Necesarul *simpliciter* nu poate să nu se producă; este imposibil să nu fie, *non est possibile non esse*, deci *impossibile est non esse*, deci *necessarium est esse* (*N* 1, 3, 4).

Necesarul (*simpliciter*) este eminamente posibil, deoarece nimic nu există la un grad mai înalt, cu o deplinătate ca a lui: *quare ut secundum esse unumanodque se habet, ita etiam secundum veritatem*[56]. Cîtă fiinţă are un lucru, atîta adevăr şi realitate are. Necesarul are o cantitate mai mare de fiinţă decît posibilul sau numai realul, deci are mai mult adevăr şi realitate formală. Legile naturii, structurile şi speciile au, într-un sens, mai mult adevăr şi realitate formală decît fenomenele particulare pe care ele le dirijează. Necesarul este, totodată, eminamente posibil şi eminamente adevărat şi real. Aceasta, pentru că el corespunde liniilor fundamentale ale evoluţiei.

El reprezintă forma perfectă a modalităţii de existenţă, forma în cel mai înalt grad posibil. Prin urmare, necesar şi posibil nu se exclud decît abstract, nu concret în textura Fiinţei.

[56] Idem, *Metaph.* a minor, 1, 998 b 30: ὥσθ' ἕκαστος ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.

Aristotel insistă asupra faptului că necesarul este posibil, că propoziția *necessarium est esse* (4. IV) urmează, prin consecuție, propoziției, *possibile est esse* (1. I).

„Căci ceea ce este necesar să fie este posibil să fie; altfel, de aci va urma contradictoriul: este, într-adevăr, necesar să se afirme sau să se nege, astfel încît, dacă un lucru nu are posibilitatea de a fi, el este imposibil; prin urmare, este imposibil ca ceea ce există cu necesitate să existe, ceea ce este vădit absurd"[57].

Necesarul este posibil, dar, repetăm, el nu este posibilul, căci, în timp ce este de mare necesitate ca necesarul să existe, posibilul nu are o vocație determinată să fie, poate să fie sau să nu fie, să se realizeze sau să nu se realizeze, să părăsească regiunile vagi ale neființei sau, dimpotrivă, să rămînă acolo înghițite pe veci. Timpul, care nu joacă aproape nici un rol în determinarea necesarului, joacă dimpotrivă, un rol imens în determinarea posibililor. Timpul hotărăște dacă mîine va avea loc sau nu bătălia navală. Timpul hotărăște dacă această piatră prețioasă va fi spartă sau nu, dacă Cypselus va domni sau nu la Corint.

Esențele se silesc să parvină la ființă; există o bătălie pentru existență, în care noțiunea leibniziană de composibilitate explică succesul sau înlăturarea unei esențe, a unui posibil. El actualizează posibilul care este cel mai composibil. Timpul permite sau nu unui posibil să întîlnească sau nu composibilii, anume condițiile care-l fac să treacă de la ne-ființă la ființă, sau, invers, să rămînă în ne-ființă. Un oarecare număr de condiții composibile au determinat urcarea lui Cypselus pe tronul Corintului. Dacă aceste condiții composibile ar fi lipsit, Cypselus n-ar fi fost niciodată rege al Corintului.

Composibilitatea este pivotul posibilității. Să ne întoarcem la bătălia navală de mîine, care poate să aibă loc sau să nu aibă loc. Alternativa este necesară: neapărat, mîine va fi sau nu va fi o bătălie navală. Escadrele grecilor și ale perșilor sînt față în față, dar bătălia depinde de mulți factori care se determină în timp și pe care noi nu putem să-i prevedem exact. Ea depinde, între altele, de hotărîrea celor doi amirali, de starea de spirit a marinarilor, de meteorologie. Să presupunem că se ridică o furtună puternică, care risipește sau distruge corăbiile: posibilitatea bătăliei poate să dispară. Pe cînd bătălia navală era posibilă, ea putea să fie sau să nu fie — pe cînd existența și cariera lui Temistocle erau posibile etc., bimanitatea și limbajul articulat sînt necesare speciei umane. Caracterele esențiale ale omului, statua verticală, bimanitate, limbajul articulat etc., se găsesc cu necesitate la orice individ ce aparține speciei umane. Fiind esențiale, sînt necesare și de aceea ele sînt universale. Nu este posibil să fii om decît cu condiția de a poseda aceste caractere esențiale și necesare, dar este posibil să fii om fără să fii de culoare albă sau neagră.

Caracterele esențiale sînt necesare, deoarece este imposibil să fii un om fără să le posezi, dar este posibil ca omul să fie alb, negru etc.

---

[57] Idem, *De Interpr.*, 13, 22 b 11 : τὸ μὲν γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι δυνατὸν εἶναι· ἡ γὰρ μή, ἡ ἀπόφασις ἀκολουθήσει· ἀνάγκη γὰρ ἢ φάναι ἢ ἀποφῆναι· ὥστ' εἰ μὴ δυνατὸν εἶναι, ἀδύνατον εἶναι· ἀδύνατον ἄρα εἶναι τὸ ἀναγκαῖον εἶναι, ὅπερ ἄτοπον.

Caracterele necesare țin de esența omului, ele sînt întotdeauna aceleași, spre deosebire de caracterele accidentale, care fac parte din posibil, deoarece Socrate putea fi cîrn sau nu.

Deci necesarul este posibil și în cel mai înalt grad posibil, deoarece posibilul nu implică contradicție. Dar necesarul nu este posibil, deoarece necesarul nu poate să nu fie, pe cînd posibilul poate totodată să fie sau să nu fie, după gradul de composibilitate sau de imposibilitate pe care-l comportă. Modalitatea judecății exprimă jocul — logic și ontologic — al posibilului, al contingentului, al necesarului și al imposibilului.

Desigur, într-un univers eleatic nu este loc pentru posibil și contingent, deoarece absolutizarea principiului contradicției nu admite decît necesarul și, ca urmare, de asemenea imposibilul. Într-un astfel de univers nu s-ar întîmpla nimic, deoarece totul ar fi împietrit în imobilitate și identitate absolute. Dar deja Platon simțise nevoia imperioasă de a înlătura identitatea absolută, admițînd neființa ca alteritate, ca ființă — alta (θοτερον). „În jurul fiecărei forme este deci multiplicitate de ființă, o infinită cantitate de neființă", περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν, ἄπερον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν[58].

Și încă: „Este deci inevitabil să fie o ființă a neființei, nu numai în mișcare, ci în tot șirul genurilor. În tot șirul lor, într-adevăr, natura celuilalt îl face pe fiecare dintre ei altfel decît ființa, și, prin asta însăși, neființă. Astfel, tuturor, universal, sub acest aspect, le vom spune corect neființă și, în schimb, fiindcă participă la ființă, le vom spune ființă și le vom numi ființe"[59].

Aceasta făcea o spărtură adîncă în sistemul eleatic și favoriza apariția noțiunii de posibil și de potențialitate, noțiuni care aveau să joace un rol determinant în filozofia lui Aristotel.

Într-adevăr, *dynatós* și *dýnamis* explică devenirea lucrurilor care devin (căci *aidia*, ἀΐδια) sînt sustrase devenirii.

Devenirea este trecerea de la potențialitate la act. Ființa în act nu provine nici din ființa absolută, nici din neființa absolută, ci din ființa în potențialitate (τὸ δυνάμει ὄν), care se situează între ființă și neființă, în regiunea posibilității pure, a nedeterminării care se poate determina sau nu.

Modalitatea este schema formală după care se desfășoară jocul ființei și al neființei.

În ceea ce privește posibilii, Aristotel deosebește posibilii raționali (μετὰ λόγου) de posibilii iraționali (ἄλογον). Astfel, focul are capacitatea de a încălzi și posedă o putere (*dýnamis*) irațională. Puterile raționale pot produce mai multe efecte, anume efecte contrare, dar cele iraționale nu pot toate acest lucru, de exemplu, focul nu poate să încălzească și să nu încălzească. Situația este identică pentru lucrurile care nu sînt întotdeauna în fapt.

---

[58] Platon, *Le Sophiste*, 256 e. Texte établi et traduit par A. Diès. « Collection des Universités de France », Paris, 1925.

[59] *Ibidem*, 256 d-e: ἔστιν ἄρα ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὂν ἐπί τε κινήσεως εἶναι καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη. Κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρον φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος οὐκ ὂν ποιεῖ, καὶ σύμπαντα δὴ κατὰ ταὐτὰ οὕτως οὐκ ὄντα ὀρθῶς ἐροῦμεν, καὶ πάλιν, ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναί τε καὶ ὄντα.

Dar unele puteri iraționale pot primi în același timp contrariile. Prin aceste exemple, Aristotel înțelege să arate că orice putere nu primește opușii, chiar dacă aceștia privesc aceeași noțiune a posibilului.

Dar sînt și puteri omonime, prin opoziție cu puterile cu sens univoc, căci posibil nu este un termen absolut.

Într-adevăr, cînd arată ceva ca fiind în act ca, de exemplu, că un om se poate plimba, pentru că se plimbă în realitate. În general se spune că un lucru este posibil pentru că este deja în act (ἐνεργεία ὄν).

Posibil se spune despre un lucru care ar putea fi în act ca, de exemplu, cînd spui despre un om că poate să se plimbe fiindcă ar putea să se plimbe.

Și acest fel de putere se află numai în ființele în mișcare, pe cînd puterea inseparabilă de act se află în ființele imobile. Dar este adevărat să spui, în ambele cazuri, că nu este imposibil (*non impossibile esse*) ca omul să umble sau că este, și că este capabil să se plimbe și apt să se plimbe. Ceea ce este posibil în felul acesta, a ști că puterea este despărțită de act, putem s-o afirmăm despre necesar *simpliciter*, dar putem s-o afirmăm despre necesarul *ex hypothesi*. Urmează că, deoarece din particular (τὸ μέρος) urmează universalul (τὸ καθόλου) din necesar va urma posibilul (τὸ δύνασθαι). Nu este cazul pentru orice posibil[60].

Se vede bine, posibilul implică necesarul, după cum universalul conține particularul. Posibilul apare ca modalitatea cea mai largă, deoarece ea implică necesarul.

Totul este posibil, deoarece necesarul este eminamente posibil, adică necontradictoriu nici logic, nici fizic.

Dimpotrivă, totul nu este necesar, deoarece sînt lucruri care pot să fie sau să nu fie.

Posibilul este ceea ce nu implică contradicție cu condițiile existenței și, ca urmare, poate parveni la existență, pe cînd necesarul satisface prin definiție, toate exigențele actului de a exista. Necesarul reprezintă perfecțiunea și plenitudinea existenței; totuși, posibilul învăluie necesarul, ceea ce *poate* fi învăluie ceea ce *trebuie* să fie.

Capitolul 13 se termină cu considerații de ordin metafizic despre moduri, în care Aristotel precizează rolul ontologic al necesarului și al ne-necesarului în formarea lucrurilor: „Și probabil necesarul și ne-necesarul sînt principiul ființei și al neființei tuturor lucrurilor; și trebuie considerat tot restul ca fiind consecințele acestora"[61].

Necesarul și ne-necesarul sînt modalitățile fundamentale ale ființei și ale neființei. Necesarul, contingentul și posibilul alcătuiesc urzeala universului. Căci totul este sau necesar, sau ne-necesar, contingent sau posibil. Necesarul constituie universalitatea legilor și structurilor naturii, dar mai totdeauna el se manifestă prin intermediar și în singulari. Or, singularii sînt contingenți; Cezar, Robespierre sau Napoleon n-au personal nici o necesitate, decît o necesitate de fapt: *esse igitur aliquid, quando est, et non esse quando non est, necessarium est*[62].

---

[60] Aristotel, *De Interpr.*, 13, 23 a 16.

[61] *Ibidem.* 13, 23 a 18 = καὶ ἔστι δὴ ἀρχὴ ἴσως τὸ ἀναγκαῖον καὶ μὴ ἀναγκαῖον πόντων ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, καὶ τἄλλα ὡς τούτοις ἀκολουθοῦντα ἐπισκοπεῖν δέ.

[62] *Ibidem*, 9

Fenomenele singulare sînt posibile şi contingente, dar, cînd parvin la existenţă, ele sînt silite să se muleze în structuri care au un caracter de necesitate. Jocul serios al fiinţei şi al nefiinţei formează devenirea. Fiinţa în potenţialitate poate să se realizeze sau nu ; ea nu este nici fiinţă, nici nefiinţă ; ea joacă în limitele care separă fiinţa şi nefiinţa. Fiind în potenţialitate poate să nu se actualizeze niciodată, dar dacă se actualizează în urma unor condiţii favorabile, ea trebuie să se toarne în forme dinainte stabilite şi necesare. Astfel, necesarul şi ne-necesarul apar într-adevăr ca principiu al fiinţei şi al ne-fiinţei tuturor lucrurilor, ca structuri fundamentale ale realului.

Astfel, se relevă importanţa capitală a modalităţii atît pentru gîndire, cît şi pentru real. Teoria modalităţii nu este pur subiectivă, cum voia Kant ; ea este totodată obiectivă şi subiectivă, subiectivă fiindcă este obiectivă. De aceea Platon, Aristotel, Diodor, Filon, Crisip şi Epicur, învăţaţii din evul mediu, un Avicena, un Bonaventura, un Thomas Aquinas, un Duns Scot, un Occam, un Pierre d'Auriole s-au aplecat cu pasiune asupra problemei modalităţii. Aceasta pentru că ea interesează, direct şi fundamental, structura Fiinţei şi a Gîndirii, textura complexă a Devenirii, trecerea de la Nefiinţă la Fiinţă şi de la Fiinţă la Nefiinţă, de la Putere la Act şi de la Act la Putere.

Kant a făcut din modalitate un fel de a vedea al Gîndirii, un atribut al fenomenalităţii, şi nu al lucrului în sine. Dar, în felul acesta, problema pierde din importanţa ei : modalitatea nu mai este principiu (*arché*) al Fiinţei şi al Nefiinţei tuturor lucrurilor, nu mai ascunde secretul Fiinţei.

Filozofii moderni au reluat problema modalităţii : aceasta pentru că ea este una din acele probleme eterne ale cărei aspecte diferite oamenii nu încetează să le cerceteze.

Brunschvicg, Goblot, Poirier, Carnap, Reichenbach, Lukasiewicz au examinat modalitatea din puncte de vedere diferite.

După ce a stabilit că necesarul şi ne-necesarul sînt principiul universal al Fiinţei şi al Nefiinţei, Aristotel trage concluzia : ceea ce există cu necesitate este în act. De aci deduce, pentru nevoile metafizicii sale că, dacă fiinţele eterne sînt anterioare fiinţelor care se schimbă, actul este şi el anterior puterii, teză fundamentală a aristotelismului.

Necesarul este cheia de boltă a edificiului aristotelic : *necessarii modus primum locum sibi vindicat.*

Totuşi, totul nu este necesar în lume : „toate lucrurile nu sînt, nici nu devin din necesitate, dar unele se întîmplă într-un fel contingent, şi în cazul acesta, afirmaţia sau negaţia nu sînt mai adevărate sau mai false una ca cealaltă ; altele, dimpotrivă, se întîmplă în care una din cele două direcţii se manifestă

este posibil ca direcţia contrarie să biruie şi nu prima"[63].

---

[63] *Ibidem*, 9, 19 a 18 : ὅτι οὐχ ἅπαντα ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἔστιν οὔτε γίνεται, ἀλλὰ τὰ μὲν ὁπότερ' ἔτυχε, καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἡ κατάφασις ἢ ἡ ἀπόφασις ἀληθὴς (ἢ ψευδής), τὸ δὲ μᾶλλον μὲν καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ θάτερον, οὐ μὴν ἀλλ' ἐνδέχεται γενέσθαι καὶ θάτερον, θάτερον δὲ μή.

Dacă în metafizica lui Aristotel, necesarul ocupă primul loc, el nu exclude nicidecum ne-necesarul, posibilul și contingentul: *non omnia ex necesitate.*

Aristotel afirmă existența unor ființe eterne (τὰ ἀΐδια) care sînt anterioare ființelor în mișcare, prin urmare și actul este anterior puterii, teză pe care o dezvoltă pe larg în *Metafizica.*

Unele ființe sînt act fără putere (ἄνεν δυνάμεως ἐνέργεται), ca și primele substanțe care sînt act pur. Altele sînt act cu putere și sînt anterioare prin natura lor puterii, dar posterioare în timp: acesta este tocmai domeniul ne-necesarului, al posibilului și cel al contingentului. În fine, altele nu sînt niciodată act, ci sînt numai puteri, anume materia primă, vidul, infinitul (care constituie domeniul imposibilului)[64].

În ceea ce privește infinitul, Aristotel precizează că infinitul nu este în putere, în sensul că va fi în fapt separat de putere, el este în putere numai în ceea ce privește cunoașterea.

Infinitul nu este, pentru Stagirit, decît posibilitatea de a face să crească fără termen, împărțirea[65].

Problema modalelor este reluată pe larg în *Analiticele Prime.* Dar înainte de a întreprinde studiul modalității în *Anal. Pr.*, să vedem cum și-a construit Aristotel *hipographé*-ul modalelor, care este sensul îndreptărilor sale succesive.

Aristotel mai avusese ocazia, în celebrul capitol 9, în care trata despre viitorii contingenți, să se refere la acei subtili logicieni care erau Diodor Cronos și Filon. Megaricii atribuiau o valoare absolută principiului contradicției și făceau să decurgă un necesitarism fără rezerve din acest principiu, despre care Aristotel el însuși declara că este cel mai sigur din toate principiile, *omnium principium certissimum*[66].

În ochii megaricilor, totul este determinat, pentru eternitate totul este sau etern necesar sau etern imposibil; posibilul nu există. Nu există lucruri care pot tot atît de bine să fie ca și să nu fie.

Totul este etern adevărat sau etern fals. Totul este necesar sau imposibil.

Or, în capitolul 9, Aristotel expune în detaliu considerațiile megaricilor și conchide, respingîndu-le și proclamînd nu universalitatea, ci generalitatea necesității, precum și prezența posibilității și nedeterminării: *manifestum ergo est non omnia ex necessitate aut esse aut fieri*[67]. Referindu-se direct la tezele megarice, Stagiritul constată: „Or, aceste consecințe sînt absurde; căci vedem că este un principiu al lucrurilor viitoare pornind de la deliberare și de la acțiune, și că, în general, în ființele care nu sînt întotdeauna în act există de asemenea o putere de a fi sau de a nu fi; în aceste lucruri este contingent totodată de a fi sau de a nu fi, ca urmare de a se produce și de a nu se produce[68]".

---

[64] *Ibidem.*

[65] L. Robin, *La pensée grecque*, p. 338, Col. *Évolution de l'humanité*, 1923.

[66] Aristotel, *Métaph.*, 3, 1005 b 18.

[67] Idem, *De Interpr.*, 9, 19 a 18 = φανερὸν ἄρα ὅτι οὐχ ἅπαντα ἐξ ἀνάγκης οὐτ' ἔστιν οὔτε γίνεται.

[68] *Ibidem*, 9, 19 a 7: εἰ δὴ τοῦτο—ὁρῶμεν γὰρ ὅτι ἔστιν ἀρχὴ τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλεύεσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πρᾶξαί τι, καὶ ὅτι ὅλως ἔστιν ἐν τοῖς μὴ ἀεὶ ἐνεργοῦσι τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ ὁμοίως· ἐν οἷς ἄμφω ἐνδέχεται καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι, ὥστε καὶ τὸ γενέσθαι καὶ τὸ μὴ γενέσθαι.

Or, spune Stagiritul, deoarece propoziţiile sînt adevărate dacă ele sînt după chipul lucrurilor, este evident că, pentru lucrurile care se comportă astfel încît pot primi contrarii, cu necesitate va fi la fel în ceea ce priveşte contradicţiile[69].

Adevăratul şi falsul privesc faptele trecute, prezente sau viitoare, care vor fi cu siguranţă (*essópena*), dar nu posibilii, deoarece posibilul poate deopotrivă să fie şi să nu fie, prin urmare, atît timp cît rămîne un posibil, el nu este supus determinării adevărului şi al falsului : *veritas est indeterminata*.

Aristotel consideră într-adevăr principiul contradicţiei ca cel mai sigur dintre principii, dar el arată lămurit limitele lui de aplicaţie. Posibilul, ca atare, este sustras influenţei acestui principiu fundamental, deoarece, prin definiţie, posibilul — sau mai curînd puterea *dýnamis* — este contradicţie a fiinţei şi a nefiinţei, mai exact a apariţiei fiinţei sau a cufundării în nefiinţă : *omnis potentia simul contradictionis est*[70].

Quod igitur est possibile esse, contingit esse et non esse ; *idem ergo potest et esse et non esse* ; *quod vero est possibile non esse, continget non esse*, deci ceea ce are puterea de a fi poate tot atît de bine să nu fie ; ceea ce are puterea de a nu fi poate să nu fie[71].

Atîta timp cît posibilul rămîne în limitele *dýnamis*-ului, principiul contradicţiei este suspendat, deoarece orice putere este o contradicţie simultană. Prin urmare, propoziţiile contradictorii au o şansă egală de a fi adevărate sau false.

Megaricii au avut meritul de a pune într-un fel hotărît problema modalităţii. În felul acesta, ei au stimulat gîndirea lui Aristotel şi l-au împins pe calea creării logicii modale în general, a consecuţiei modalelor în special.

Dar singurilor moduri megarice ale necesarului şi ale imposibilului, Aristotel le-a substituit *hypographé*-ul său propriu, mai bogat şi,totodată, mai exact al necesarului, al posibilului, al contingentului şi al imposibilului. Astfel, Aristotel îmbogăţea logica cu o noţiune de importanţă capitală : posibilul, noţiune care nu-şi găsea locul în logica megarică. Într-adevăr, megaricii nu admiteau decît Fiinţa şi Nefiinţa : *tertiam non datur* — prima corespunzînd necesarului, a doua imposibilului.

Aristotel desfiinţează această dihotomie rigidă între Fiinţă şi Nefiinţă, între necesar şi imposibil, introducînd o trăsătură de unire între ele : Fiinţa potenţială.

„De la aceasta (fiinţa potenţială) provine generarea ; de la ne-om, dar care este potenţial om, provine omul ; de la ne-alb, dar care este alb potenţial, provine albul, fiinţa căreia i se dă naştere putînd fi tot atît de bine o unitate, ca şi o pluralitate"[72].

Într-adevăr, din Nefiinţă nu poate proveni Fiinţa ; dacă nu admitem decît Fiinţa şi Nefiinţa, se suprimă devenirea şi generarea. Fiinţa potenţială umple abisul între Fiinţă şi Nefiinţă şi se uneşte cu posibilul.

---

[69] *Ibidem* 9.
[70] *Ibidem*, 8, 1050 b 11.
[71] *Ibidem*.
[72] Idem, *Metaph.* N, 2, 1089 c 28.

Introducerea posibilului în *hypographé*-ul aristotelic reprezenta un pas spre înțelegerea raporturilor dintre real și ireal, dintre Ființă și Neființă, dintre Ființa realizată și Ființa realizabilă sau nerealizabilă.

Cînd Stagiritul elabora *hypographé*-urile sale succesive, avea, desigur, în vedere considerațiile filozofice și logice ale predecesorilor sau ale contemporanilor săi. El avea, mai întîi, în vedere, exercițiile logice ale Megaricilor, ale lui Diodor, Cronos și Filon, dar probabil că se gîndea și la schițările de modalități ce se aflau în cosmologia lui Parmenide, a lui Zenon din Eleea, a lui Anaxagora, a lui Democrit și a lui Platon.

Desigur, în poemul lui Parmenide, nu este o consecuție logică, dar gîndul său este literalmente obsedat de necesitatea Ființei și de imposibilitatea Neființei. În poemul parmenidian, posibilitate și imposibilitate se prezintă ca un cuplu modal afectînd Ființa și Neființa. Să adăugăm la aceasta posibilul. Ființa poate că este, precum și simpla existență *esse — possibile est esse — impossibile est non esse — necessarium est non esse*[73].

Megaricii, acești socratici eleatizanți, au reluat și au dezvoltat considerabil ideile lui Parmenide despre modalitate.

Trebuie să subliniem și influența pe care Zenon din Eleea a avut-o asupra megaricilor. Într-adevăr, noțiunile de imposibil și de necesar, logic și fizic, ocupă mult loc în argumentarea zenoniană împotriva posibilității pluralității și a mișcării. *Reductio ad absurdum*, de care Zei non se folosește atît de mult, pune în lumină imposibilitatea logică a tezei-adversarului. De altminteri, *reductio ad absurdum* este traducerea expresiei ἀπαγωγὴ εἰς ἀδύνατον, absurdul fiind imposibilul logic.

Acestea sînt izvoarele de care trebuie să se fi servit Aristotel cînd a redactat *Organon*-ul. Nu trebuie luată ca sigură declarația lui Aristotel după care el n-ar fi avut vreun predecesor, în știința raționamentului, *pneri toŭ syllogizesthai*, dar desigur că multă vreme a făcut eforturi mari[74] pentru a crea în întregime logica. Eleații, sofiștii, megaricii și, mai ales, Platon se siliseră să elaboreze o știință a raționamentului. Platon este acela care, cel dintîi, a conceput și stabilit idealul legilor valabile ale raționamentului[75]: Timeu 47 b—c.

Platon este acela care a exprimat idealul științei pe care Aristotel îl va relua în *Analiticele Secunde* și pe care-l va formula astfel: *scientia est universalis et per necessaria*[76].

Într-un anumit sens, teoria Ideilor a izvorît dintr-o problemă de logică: cum să se întemeieze știința, cum să faci știința posibilă? Care sînt condițiile științei? Pentru că știința trebuie să fie universală și necesară, Platon a imaginat Ideile — scheme ideale avînd o existență ontologică, și nu mentală și cărora trebuie să se conformeze lucrurile pentru ca să

---

[73] Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, p. 231, p. 2.

[74] Aristotel, *De Soph. Elench*, 33, 184 b 1: περὶ δὲ τοῦ συλλογίζεσθαι παντελῶς οὐδὲν εἴχομεν πρότερον ἄλλα λέγειν, ἀλλ' ἢ τριβῇ γητοῦντες πολὺν χρόνον ἐπονοῦμεν.

[75] S. M. Bocheriski, *Ancient Formal Logic*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1951, p. 18.

[76] Aristotel, *Anal. Post.* L. 33, 88 b 31: ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι' ἀναγκαίων.

fie ceea ce sînt. Ideile există în afara lucrurilor şi a lumii; ele preexistă lumii, deoarece ele sînt modelele, esenţele cărora lucrurile se silesc să semene pe cît este posibil. Să ne închipuim că lumea dispare: ei bine, principiul contradicţiei ar persista să existe şi oricare altă lume n-ar putea să se constituie decît supunîndu-se acestui principiu preexistent. Ideile sînt asemănătoare acestui principiu: ele există independent de lume. Ele sînt, cum spunea Leibniz, despre adevărurile necesare, *aeternae veritatis, nec tantum obtinebunt dum stabit mundus, sed etiam obtinuissent si Deus al ia ratione creasset mundum*[77].

Sînt adevăruri necesare care nu dăinuie nici în suflet, nici în lucruri. Sînt inteligibili puri cărora lucrurile le datorează existenţa şi inteligibilitatea. Ideile constituie Fiinţa cu care comunicăm prin raţionament (διὰ λογισμοῦ), şi această Fiinţă reală (ὄντως οὐσία) este întotdeauna identică şi imuabilă[78].

Ideile sînt eterne, imuabile şi necesare, pe cînd lucrurile în devenire sînt nestabile, în fiecare clipă altfel (ἄλλοτε ἄλλως)[79] şi contingente. Fiinţa reală (ὄντως οὐσία) şi devenirea (γένεσις) se opun ca necesarul şi contingentul. Necesar şi contingent constituie fundalul viziunii platonice. Ştiinţa nu poate să se sprijine decît pe necesar, pe permanent, pe stabil; nu există o ştiinţă a lucrurilor nestabile şi contingente. Este însăşi formula Stagiritului, discipol din acest punct de vedere ca şi din multe altele, al marelui Platon.

Dar dacă Aristotel era cufundat în această atmosferă a filozofiei elene, care opunea necesar şi contingent, real şi posibil, dacă rudimentele logicii sale de modale se întîlneau, schiţate, la predecesorii săi, nu este mai puţin adevărat că el este acela care, după cum Zeus a creat-o pe Atena, a întemeiat logica şi, pentru ceea ce ne interesează aci, logica modală.

Capitolele 12 şi 13 din De Interpretatione n-au ţîşnit *ex nihilo*, dar felul în care Aristotel a construit consecuţia modalelor este o capodoperă care justifică entuziasmul din *De Sophisticis Eleuchis*, 33, 184 b 1: περὶ δὲ τοῦ συλλογίζεσθαι παντελῶς οὐθὲν εἴχομεν...

În capitolul 13, referirea la predecesori este vizibilă, dar Aristotel a regîndit sistematic datele problemei. În acest capitol, dibuielile şi eforturile lui Aristotel, menite să dea o doctrină unitară şi sistematică, sînt vizibile. Stagiritul înfruntă una din problemele cele mai anevoioase ale logicii şi realizează, în cele din urmă, o capodoperă, aidoma cu un sculptor care, din marmura brută, scoate statuia Minervei. După ce expune unele doctrine ale predecesorilor săi, mai ales, după cît se pare, ale megaricilor, şi după ce şovăie el însuşi, după ce aduce schimbări în *hypographé*-urile sale succesive, el prezintă, în sfîrşit, tabelul definitiv al consecuţiilor modalelor.

---

[77] L. Couturat, *Opuscules et fragments de Leibniz*, G. Olm, Hildesheim, 1961, p. 18.

[78] Platon, *Théetète* 248 a. Text stabilit şi tradus de A. Diès. Col. Universités de France, Paris, 1925.

[79] *Ibidem*.

Opoziția propozițiilor se năștea din natura însăși a *phásis*, de diversificarea sa spontană în *katáphasis* și *apophásis*.

În propozițiile simple, afirmația sau negația afectau *secundum esse et non esse dictum*.

Opoziția și consecuția modalelor nu se mai sprijină pe *esse* sau pe *non esse* ale *dictum*-ului, ci pe *modus*, în care este afirmată sau negată propoziția simplă, precum și pe relațiile și înlănțuirea modalităților, astfel cum le-am examinat în *hypographé*-uri.

Aristotel ne relevă fenomenologia, opoziția ideală, desfășurarea opoziției și consecuția modalităților pornind de la *phásis* originar.

EVOLUȚIA STRUCTURII DE CLASĂ A SOCIETĂȚII ȘI REFLECTAREA EI ÎN CONFRUNTĂRILE IDEOLOGICE CONTEMPORANE

DE

NICOLAIE KALLOS

Teoria claselor sociale a fost și continuă să rămînă unul dintre cele mai agitate fronturi de luptă dintre marxiști și nemarxiști. Deși, datorită incontestabilei sale valori științifice, numeroase aspecte ale teoriei marxiste a claselor, ca de altfel și alte teze fundamentale ale concepției marxiste despre societate, au fost într-un fel sau altul preluate și de către unele sisteme sociologice nemarxiste, pseudoargumentele arhicunoscute ale antimarxismului cu privire la așa-zisul simplism al teoriei marxiste a claselor mai continuă să circule. Este semnificativ, cred, faptul că majoritatea celor mai reprezentative enciclopedii de științe sociale, publicate în ultima vreme în țări capitaliste, expediază cuvîntul-titlu „clasă" cu o trimitere la „stratificare". În *International Encyclopedia of the Social Sciences*, unul dintre autori reia chiar vechea afirmație despre „simplismul"[1] împărțirii dihotomice a societății în concepția lui Marx, neluînd cunoștință, pare-se, de faptul că pînă și numeroși adversari declarați ai marxismului au sesizat, pe baza *Capitalului*, a lui *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte* și a altor lucrări fundamentale ale lui Marx, caracterul concret și nuanțat cu care Marx analizează locul și rolul diferitelor clase, pături, grupuri sociale în procesele istorice[2].

Fără a trece cu vederea deosebirile principiale dintre sociologia marxistă și cea nemarxistă în abordarea structurii de clasă a societății — atît a celei capitaliste, cît și a celei socialiste —, consider nejustificată poziția întîlnită în scrierile unor autori care nu văd în diferitele analize privitoare la structura, stratificarea, diferențierea socială efectuate de sociologii burghezi decît o diversiune antimarxistă. Este, desigur, adevărat că numeroase încercări de analiză a stratificării, în speță cele în-

[1] David L. Sills (editor), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, Mac Millan and Free Press, 1968.

[2] Vezi, de exemplu, Raymond Aron, *La lutte de classes*, Paris, Gallimard, 1964.

Rev. filoz., **17**, 5, p. 491–500, București, 1970

treprinse de unii autori de orientare funcționalist-structuralistă, au avut și au drept rezultat și o prezentare apologetică — directă sau indirectă, conștient urmărită sau degajată din postulate eronate — a orînduirii sociale capitaliste contemporane. Nu se poate însă trece cu vederea faptul că există în științele sociale de orientare nemarxistă din zilele noastre și un puternic curent criticist, există autori și cercetători care opun analizei funcționale-integraționale a capitalismului contemporan analiza conflictuală, și acești autori reușesc — cu toate limitele concepțiilor lor generale — să surprindă numeroase aspecte importante ale structurii sociale studiate. O cercetare serioasă a structurii sociale a capitalismului contemporan, nu poate bunăoară să nesocotească contribuția științifică a unor cercetători, ca, de pildă, C. Wright Mills; analiza efectuată de acest autor elitei dominante din Statele Unite, celor cu „gulere albe" etc. este indispensabilă celor care vor să cunoască structura socială a Statelor Unite din zilele noastre și să formuleze concluzii științifice, marxist-leniniste.

Pe de altă parte, adepții analizei stratificării au reușit să elaboreze o serie de metode matematice-statistice de cercetare, de reală valoare științifică. Fiind utilizate în cadrul unor concepții generale eronat fundamentate, aceste metode în sine nu permit dezvăluirea proceselor esențiale ce se desfășoară în organismul social, deși, în unele cazuri, pot surprinde semnificative aspecte fenomenale. Folosite însă în cadrul unei viziuni marxist-leniniste asupra societății și cu atît mai mult în analiza societății socialiste lipsite de antagonisme de clasă, multe din metodele matematice-statistice amintite pot deveni instrumente de preț ale cercetării sociologice.

Unele variante ale concepțiilor burgheze referitoare la structura socială denaturează semnificația reală a transformărilor ce au loc în societatea capitalistă contemporană drept urmare a desfășurării revoluției științifico-tehnice. Invocînd transformarea științei în forță de producție și, legat de aceasta, creșterea numerică a intelectualității și a rolului ei în producția modernă, reeditînd în forme noi teza de esență neschimbată a „capitalismului popular", numeroși apologeți ai capitalismului contemporan își îndreaptă atacurile împotriva teoriei marxiste a claselor și luptei de clasă, considerînd-o „învechită", „un mit al secolului trecut" etc. Diferitele teze despre așa-zisa deproletarizare a clasei muncitoare, despre tendința de formare a unei societăți numai din pătura de mijloc prin continua estompare a deosebirilor dintre capitaliști și cei ce muncesc, contrapunerea intelectualității clasei muncitoare etc. sînt menite să ofere un tablou întru totul deformat al societății capitaliste contemporane, al transformărilor ce au loc în cadrul ei.

Nu o dată noile procese, mutațiile din cadrul societății capitaliste contemporane nu sînt just înțelese nici de unii autori care privesc critic această societate, sesizează numeroasele ei contradicții, depun un efort teoretic considerabil pentru înțelegerea noilor fenomene și procese, încearcă să întrevadă căile unei viitoare dezvoltări.

Acesta este cazul și unui gînditor ca Herbert Marcuse. Apreciind unele analize făcute de Marcuse societății capitaliste contemporane, căutările sale în vederea găsirii unor căi de ieșire, nu se poate trece cu vederea

caracterul eronat al concluziilor sale generale. Procesul de revoluționarizare a unor pături din ce în ce mai largi ale societății capitaliste contemporane este într-adevăr un fenomen semnificativ și de mare importanță al zilelor noastre; sînt însă cu totul neîntemeiate și infirmate de realitate tezele lui Marcuse despre „nelibertatea confortabilă" a clasei muncitoare, despre transformarea unor pături de margine ale societății în forțe de șoc ale procesului revoluționar.

Analiza științifică a societății capitaliste contemporane scoate puternic în relief rolul clasei muncitoare, care a fost și a rămas singura clasă capabilă să revoluționeze masele largi muncitoare, forțele antimonopoliste. Schimbările în tactica comuniștilor corespunzătoare noilor situații și cerințe nu alterează, dimpotrivă, subliniază justețea învățăturii marxist-leniniste cu privire la rolul istoric al clasei muncitoare, singura clasă consecvent progresistă și consecvent revoluționară.

★

Analiza teoretică a structurii sociale a societății socialiste comportă încă, după părerea noastră, unele dificultăți rezultate din rămînerea în urmă a aparatului conceptual față de dinamica și ritmul schimbărilor ce au avut și au loc ca urmare a transformărilor revoluționare în relațiile de producție și în general în relațiile sociale din țările socialiste și a aplicării politicii de dezvoltare multilaterală a societății socialiste. Categoria de clasă socială elaborată și folosită de clasicii marxismului nu poate fi *tale quale* folosită în analiza societății socialiste. Marx nu ne-a lăsat moștenire analiza structurală a societății socialiste și comuniste și nu putea să facă acest lucru. După cum sublinia Lenin, „giganticul pas înainte făcut de Marx... constă tocmai în faptul că el a înlăturat toate aceste raționamente asupra societății și progresului în general, făcînd în schimb analiza *științifică a unei singure* societăți și *a unui singur* progres, și anume a celor capitaliste" [3]. Tocmai prin aceasta Marx ne-a servit un model de analiză științifică de valoare inegalabilă a structurii sociale a oricărei societăți, dar sarcina efectuării unei astfel de analize structurale a societății socialiste contemporane le revine marxiștilor zilelor noastre.

Desigur, definiția leninistă a claselor sociale, cu toate că se referă la societățile bazate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, cuprinde în sine elemente fundamentale ce ajută la analiza structurii sociale a societății socialiste. Se cere însă ca conținutul acestei noțiuni să fie îmbogățit cu generalizarea fenomenelor de structură socială specifice societății socialiste, pentru ca ea să reflecte în mod adecvat profundele schimbări ce au avut și au loc în țările socialiste din zilele noastre în ce privește natura claselor sociale, relațiile dintre ele, dinamica lor. Socot, în această ordine de idei, că definiția complexă a clasei sociale dată de clasicii marxismului trebuie mai profund studiată, analizîndu-se concret fiecare trăsătură, fiecare caracteristică semnalată de Marx și Lenin, raportîndu-le la condițiile societății socialiste. A fost și este firesc, bunăoară, ca, în condițiile societăților bazate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, pe împărțirea societății în clase antagoniste, criteriul raportului față de mijloacele de producție să fie considerat ca primordial.

[3] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 1, București, Edit. politică, 1963, p. 141.

În socialism însă, cînd principalele mijloace de producţie, practic întreaga avuţie naţională, constituie un bun al întregului popor, acest criteriu nu mai poate fi considerat ca o variabilă independentă în definiţia clasei sociale. În condiţiile inexistenţei împărţirii populaţiei pe baza unor deosebiri esenţiale în ce priveşte raportul oamenilor faţă de mijloacele de producţie, împărţirea populaţiei conform criteriului diviziunii sociale a muncii, a locului ocupat de diferitele grupuri de oameni în această diviziune, se pare că trebuie să constituie un criteriu fundamental al apartenenţei la o clasă socială sau alta. *Fundamental*, prin urmare, dar nu singurul, variabilă independentă de care sînt corelate numeroase variabile dependente, — raportul faţă de mijloacele de producţie continuă şi el, împreună cu alte variabile dependente, să acţioneze ca un factor de diferenţiere socială.

O analiză ştiinţifică a structurii societăţii socialiste nu se poate opri, desigur, numai la nivelul claselor, ci va trebui să surprindă dinamica diferitelor pături, grupuri sociale, urmărind întrepătrunderea dintre macrostructura şi microstructura societăţii, schimbările intervenite în situaţia şi viaţa diferitelor colectivităţi în urma mobilităţii sociale accentuate, caracteristice unei societăţi în plin avînt şi adînci prefaceri.

Înţelegînd în acest fel procesul de naştere a noii orînduiri, ne vom da seama mai clar de sorgintea unor dificultăţi de ordin conceptual-categorial în analiza structurii sociale a societăţii socialiste. În mod necesar, aceste analize pornesc de la clasele şi păturile „tradiţionale" (clasa muncitoare, ţărănimea, intelectualitatea), urmăresc schimbările şi transformările cantitative şi calitative din sînul lor, încercînd nu o dată să surprindă fenomene şi procese cu totul noi cu vechiul aparat conceptual. Această analiză — aş zice — cu faţa spre trecut, este indispensabilă, desigur. O atare analiză este necesară cu atît mai mult cu cît „poveţile vechii societăţi" sînt şi ele de diferite mărimi şi nuanţe, avînd în vedere marile deosebiri dintre diferitele ţări în ce priveşte punctele de plecare ale construcţiei socialiste, deosebiri datorate stadiilor diverse ale dezvoltării sociale anterioare, caracteristicilor istorice, naţionale etc. Analiza trebuie însă efectuată şi cu faţa spre prezent şi — avînd în vedere necesităţile prospective ale dezvoltării conştiente, ştiinţific fundamentate a societăţii noastre socialiste — mai cu seamă cu faţa spre viitor.

Vorbind de structura de clasă a societăţii socialiste, realitatea nu ne permite a concepe această societate — în care au dispărut inegalităţile fundamentale, opoziţiile de interese primordiale de ordin obiectiv între grupurile mari de oameni — drept o orînduire care accentuează sau perpetuează diferenţele dintre clase şi pături şi cu atît mai puţin drept generatoare a noi şi noi clase. Din cunoscuta scrisoare către Weydemeyer, din *Critica programului de la Gotha*, din *Statul şi revoluţia*, precum şi din alte texte binecunoscute ale lui Marx şi Lenin rezultă că clasicii marxismului considerau socialismul ca o etapă istorică de trecere de la societatea bazată pe clase antagoniste la o societate fără clase. Este evident că procesul de dispariţie a claselor este un proces istoric de lungă durată, proces în care se realizează modificări profunde în natura claselor de oameni ai muncii, apropierea dintre ele, *omogenizarea treptată* a societăţii, estompîndu-se din ce în ce mai mult deosebirile esenţiale dintre categoriile

sociale, deosebirile de clasă, paralel cu diversificarea accentuată a praxisului social, cu dezvoltarea multilaterală a personalității omului societății socialiste.

În lucrarea sa de importanță capitală pentru sociologia marxistă *Ce sînt „prietenii poporului"*..., V. I. Lenin respinge cu hotărîre acuzațiile nefondate (reîntîlnite și astăzi în scrierile unor adversari ai marxismului), potrivit cărora marxiștii ar profesa „credința în imuabilitatea unei scheme istorice abstracte", ar înlocui analiza concretă a structurii sociale dintr-o țară dată cu analogii și paralele între țări diferite; Lenin subliniază ideea că nici un marxist nu-și poate baza concepțiile sale pe altceva decît pe cerința conformității teoriei cu realitatea și cu istoria relațiilor social-economice respective, adăugînd că „această cerință impusă teoriei este formulată cît se poate de clar și pusă la baza întregii doctrine de către însuși întemeietorul « marxismului », Marx" [4]. În această lumină dorim să ne referim la unele aspecte ale evoluției structurii de clasă a societății noastre și la concluziile de ordin principial care se desprind din ea.

Principalele direcții ale schimbării structurii sociale din România — datorită în primul rînd transformărilor revoluționare în relațiile de producție — au fost: a) lichidarea claselor exploatatoare (rămășițele moșierimii și burghezia — prin expropiere și naționalizare; a țăranilor înstăriți — prin îngrădirea și prin generalizarea cooperativizării socialiste a agriculturii); b) transformarea — calitativă și cantitativă — a clasei muncitoare ca forță socială conducătoare a societății; c) omogenizarea socială a țărănimii pe temelia cooperativizării agriculturii; d) formarea intelectualității socialiste. În același timp, s-a desfășurat un proces — pe multiple planuri — de apropiere și unitate a forțelor sociale ale societății socialiste, care se reflectă, pe de o parte, în consolidarea trainică a alianței muncitorești-țărănești, iar pe de altă parte în realizarea coeziunii și unității social-politice a muncitorilor, țăranilor, intelectualilor, a tuturor celor ce muncesc în jurul și sub conducerea Partidului Comunist Român.

Caracteristică pentru structura socială a societății românești contemporane este tocmai unitatea de interese și aspirații fundamentale ale tuturor oamenilor muncii, ale claselor și păturilor sociale surori, a întregii colectivități socialiste. Proclamînd Republica Socialistă România drept un stat al *oamenilor muncii de la orașe și sate, alianța muncitorească-țărănească* drept temelia orînduirii socialiste, consfințind *rolul conducător al clasei muncitoare* și rolul Partidului Comunist Român de *forță politică conducătoare* în societate, Constituția statului nostru reflectă fidel rezultatele majore ale schimbărilor revoluționare petrecute în structura socială a României. Structura societății românești contemporane reliefează cu tărie victoria *definitivă* a socialismului în țara noastră, faptul că nu există în România nici o forță socială care ar fi potrivnică înaintării noastre pe drumul socialismului și comunismului, care n-ar fi angajată din plin în realizarea societății socialiste multilateral dezvoltate. Dacă drumul socialismului în România nu a putut să fie barat de nimeni și de nimic în anii care au urmat insurecției armate, în primii ani ai revoluției socialiste, cînd existau serioase forțe reacționare în interior, cu atît mai puțin ar avea vreo șansă de reușită o asemenea încercare restauratoare acum, cînd forțele

[4] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 1, p. 189.

sociale reacționare din interior au fost lichidate de mult și pentru totdeauna, cînd în țara noastră există o societate socialistă monolită, aflată în strînse relații de prietenie, internaționaliste cu toate celelalte țări socialiste.

În etapa actuală, direcțiile principale și ritmul mobilității sociale din România sînt determinate în mod esențial de doi factori : a) creșterea intensă a forțelor de producție, ritmul înalt al industrializării țării la nivelul cerințelor contemporane ; b) dezvoltarea intensă a științei, a învățămîntului și culturii. Procesul de industrializare și urbanizare, însoțit de modernizarea agriculturii, determină scăderea continuă a ponderii țărănimii în structura populației ; creșterea masivă a dotării tehnice a muncii determină o mobilitate accentuată în sfera forței de muncă de toate categoriile ; necesitățile producției moderne, dezvoltarea științei și culturii determină lărgirea continuă a rîndurilor intelectualității.

Este un fapt pe deplin confirmat și unanim recunoscut că nivelul dezvoltării economice, gradul de civilizație al unei țări se exprimă și în structura populației, în speță a populației active. Cele mai dezvoltate țări din punct de vedere economic se caracterizează printr-un procent foarte redus al populației ocupate în agricultură, prin preponderența muncitorimii, a celor care lucrează în domenii neagricole, a intelectualității. Încă în anii luptei ilegale, comuniștii români au dus o luptă teoretică activă împotriva faimoasei teze a ideologilor burghezi care susțineau că România este predestinată să fie o „țară eminamente agricolă", opunîndu-i ideile lor despre industrializarea României. Lărgindu-se și amplificîndu-se pe măsura înaintării pe drumul construcției socialiste, politica de dezvoltare prioritară a industriei a fost și rămîne pivotul tuturor planurilor de dezvoltare a societății noastre socialiste. În timp ce toți observatorii nepărtinitori ai realităților românești contemporane consemnează rezultatele impresionante în dezvoltarea economică datorate tocmai eforturilor pentru crearea unei industrii moderne, se găsesc și acum, dincolo de granițele țării, „buni sfătuitori" care, invocînd fie „tradițiile", fie principiile „rentabilității", ar îndemna România să renunțe la politica de industrializare. Comuniștii din România consideră însă că a nu depune toate eforturile pentru crearea unei industrii puternice, corespunzătoare cerințelor revoluției științifice-tehnice din zilele noastre, ar aduce grave prejudicii cauzei socialismului din România, ar perpetua structura încă nefavorabilă a populației, ar dăuna rolului conducător al clasei muncitoare, intereselor vitale ale societății noastre.

În urma politicii de dezvoltare accentuată a industriei socialiste, și în primul rînd a ramurilor sale hotărîtoare, populația avînd categoria socială de muncitor a devenit preponderentă, în condițiile reducerii numărului celor ocupați în agricultură. Astfel, la recensămîntul din 1966, categoria socială a muncitorilor reprezenta 39,9% din totalul populației țării, cea a țăranilor cooperatori — 38,6%, cea a intelectualilor și funcționarilor — 12,3%, a țăranilor cu gospodărie individuală — 5,2%, iar a meseriașilor — 3,2%, dintre care doar 0,9% particulari [5]. Desigur, reducerea populației agrare nu constituie un scop în sine și ea nu rezultă nicidecum

[5] Vezi *Recensămîntul populației și locuințelor din 15 martie 1966. Rezultate generale*, vol. I, *Populație*. Direcția Centrală de Statistică, 1968, p. XVII (în date sînt cuprinse atît populația activă, cît și cea inactivă).

din subaprecierea însemnătății agriculturii, dimpotrivă, ea se desfășoară pe măsura modernizării, a dotării tehnice a agriculturii, constituind totodată un indiciu al creșterii productivității muncii în agricultură. În actualul cincinal, în al cărui ultim an ne aflăm, țărănimea a contribuit anual cu aproximativ 80 000 de oameni la îngroșarea rîndurilor salariaților, cu precădere ale muncitorimii [6].

Osmoza dintre sat și oraș nu se epuizează prin migrația unei părți a populației sătești, cu precădere a celei tinere, spre oraș, proces caracteristic unei societăți în plină dezvoltare. Modernizarea agriculturii, dezvoltarea învățămîntului, a rețelei sanitare, culturale pompează, totodată, în mediul rural un numeros detașament de muncitori calificați, tehnicieni, intelectuali, ceea ce duce la schimbări importante în structura populației chiar în mediul rural. Creșterea numărului de muncitori în mediul rural întărește rolul conducător al clasei muncitoare în întreaga societate, în întreaga țară.

Modificările semnalate în structura clasei muncitoare — precum și numeroase altele despre care nu am vorbit aici, mai ales cele privind mobilitatea profesională a clasei muncitoare — au o mare importanță pentru întreaga societate, exercită o influență pozitivă puternică asupra întregii dezvoltări sociale, avînd în vedere rolul conducător al clasei muncitoare.

De asemenea, dezvoltarea industriei socialiste exercită multiple influențe asupra mobilității sociale a țărănimii cooperatiste, nu numai în ce privește aspectele deja menționate, dar și în microstructura țărănimii, în mobilitatea ei profesională, drept urmare a pătrunderii tehnicii, mecanizării și chimizării, a introducerii unei organizări de tip industrial al muncii în agricultură etc. Încheierea, acum 8 ani, a cooperativizării agriculturii a lichidat mica producție de mărfuri, sursa potențială de renaștere a relațiilor capitaliste. Deși de crearea relațiilor socialiste de producție la sate se leagă formarea unei noi clase, a țărănimii cooperatiste, tipul de proprietate cooperatistă acționează *în primul rînd* nu ca un factor de diferențiere socială, ci ca unul de omogenizare a societății socialiste, atît prin omogenizarea țărănimii, cît și prin faptul că în bună parte pe temelia ei se realizează ridicarea continuă a satului și apropierea lui de oraș. Pe măsura dezvoltării construcției socialiste, a încadrării din ce în ce mai accentuate a activității economice cooperatiste în sistemul de planificare, de organizare și conducere unitară a întregii economii naționale, rolul proprietății cooperatiste ca factor de unitate socială crește. Mișcările forței de muncă între C.A.P. și întreprinderile de stat, apropierea din ce în ce mai accentuată a statutului social al cooperatorilor avînd calificare profesională de cel al mecanizărilor din agricultură, precum și nenumărate alte exemple din viața și activitatea cotidiană a sătenilor ne arată importanța proprietății cooperatiste pentru ștergerea treptată a deosebirilor esențiale dintre diferitele categorii de oameni ai muncii.

Intelectualitatea din România cuprinde astăzi în bună parte detașamente formate în anii socialismului, de proveniență muncitorească-țărănească. Creșterea numerică și a rolului social al intelectualității reprezintă un proces legic al dezvoltării societății socialiste, care se construiește

[6] Cu toate cele arătate, în țara noastră, ponderea populației din agricultură este încă ridicată față de alte țări socialiste, ca R. D. G. (17%), Cehoslovacia (23%), U.R.S.S. (33%) și față de țările capitaliste dezvoltate.

pe temelia celor mai valoroase cuceriri ale geniului uman. Din an în an creşte numărul oamenilor muncii care au terminat şcoala medie, au studii superioare.

Procesul de amploare mondială al revoluţiei ştiinţifico-tehnice, care se realizează în condiţii social-economice deosebite în diferitele ţări ale lumii, are urmări în parte similare, în fond însă deosebite pentru locul, situaţia, funcţiile şi stratificarea intelectualităţii în ţările capitaliste respectiv socialiste. Concluziile pe care le trag de aici adepţii teoriei „societăţii industriale" [7] nesocotesc, desconsideră importanţa decisivă a macrostructurilor diferite din aceste societăţi, trec cu vederea deosebirile esenţiale ce există între cele două orînduiri şi în ce priveşte situaţia socială şi rolul social al intelectualităţii. Apropierea muncii fizice de cea intelectuală, sub influenţa dezvoltării tehnicii moderne şi a relaţiilor socialiste, exercită o influenţă crescîndă asupra intelectualităţii socialiste. Direcţiile de dezvoltare şi de diferenţiere interioară a intelectualităţii socialiste sînt în bună parte influenţate de marea mobilitate dintre diferitele clase şi straturi sociale.

Ridicarea nivelului de cultură al oamenilor muncii, creşterea ponderii intelectualităţii nu restrînge cu nimic rolul hotărîtor, conducător al clasei muncitoare în societatea socialistă. Dimpotrivă, generalizarea relaţiilor de producţie socialiste, procesul de eliminare a deosebirilor esenţiale dintre muncitori, ţărani şi intelectuali, întărirea continuă a comunităţii de interese, a unităţii tuturor celor ce muncesc, toţi factori determinanţi ai dezvoltării societăţii socialiste, contribuie la manifestarea plenară a rolului conducător al clasei muncitoare în societatea noastră. Cuceririle ştiinţei, ale culturii sînt mijloace puternice în mîna clasei muncitoare pentru a-şi exercita acest rol. De aceea nu împărtăşim acele păreri conform cărora creşterea rolului activităţii intelectuale în societatea socialistă ar putea aduce prejudicii rolului conducător al clasei muncitoare. Dimpotrivă, tocmai sarcinile crescînde ale clasei muncitoare, ca forţă socială hotărîtoare în făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi în trecerea spre comunism, reclamă ridicarea ei continuă pe treptele ştiinţei şi culturii.

Analiza mişcărilor structurale din societatea socialistă scoate în relief *tendinţa de omogenizare a structurii sociale* pe măsura construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate. Mobilitatea socială nu contrazice, dimpotrivă, serveşte acestei tendinţe de omogenizare. Spre omogenizarea societăţii noastre, spre procesul de ştergere treptată a deosebirilor esenţiale dintre diversele clase, pături, straturi sociale converg transformările fundamentale în structura socială, în aceasta se exprimă caracteristica principală a mişcărilor sociale în perioada dezvoltării multilaterale a societăţii socialiste. Privite sub acest unghi de vedere, diferitele afirmaţii ale unor sociologi burghezi despre identitatea proceselor sociale, a structurii sociale din cadrul societăţilor industriale, indiferent de orînduirea socială [8], îşi dezvăluie lipsa de temei. Deşi în privinţa unor fenomene de mişcare demografică — cum ar fi, de pildă, creşterea numerică a clasei muncitoare, creşterea ponderii celor care lucrează în sfere neproductive etc. — există asemănări de suprafaţă, ele putînd fi într-adevăr întîlnite şi în societatea capitalistă, adîncirea contradicţiilor de clasă şi în special a contradicţiei

[7] Vezi, de exemplu, Raymond Aron, *op. cit.*
[8] Raymond Aron, *op. cit.*, cap. VII.

dintre monopoliști și masele muncitoare dă un cu totul alt caracter, altă semnificație acestor mișcări decît aceea pe care o au în condițiile socialismului, ale tendinței de omogenizare a societății lipsite de proprietatea privată asupra mijloacelor de producție și exploatare.

Ideologia marxist-leninistă, ideologie dominantă în societatea noastră, joacă și ea un puternic rol integrator, de omogenizare a societății. Recunoscînd covîrșitoarea importanță a ideologiei în viața socială, în activitatea claselor, rolul de forță motrice al ideologiei care pătrunde în mase, nu este admis să uităm acea teză fundamentală a marxism-leninismului conform căreia ideologia este un reflex spiritual al existenței de clasă. Nu ideologia formează clasa, ci clasa își elaborează ideologia care, desigur, contribuie în importantă măsură la coeziunea clasei. Insist din mai multe motive asupra acestei probleme. Unii sociologi marxiști consideră necesară introducerea elementului ideologic în definirea claselor în socialism, invocînd, printre altele, și distincția făcută de Marx. Este însă clar că „clasa în sine", despre care au vorbit fondatorii marxismului, a fost și ea o clasă; ideologia proprie a făcut din proletariat o clasă pentru sine, dar nu ea l-a creat ca o clasă socială. În condițiile socialismului, considerarea ideologiei marxiste ca o trăsătură distinctă în definiția clasei este cu atît mai puțin potrivită cu cît, după cum am subliniat, rolul acestei ideologii constă tocmai în omogenizarea societății socialiste, ea nu este numai ideologia clasei muncitoare, ci a devenit deopotrivă ideologia tuturor claselor și păturilor societății socialiste.

Neținînd cont de aceste considerente, se poate prea bine ajunge la concluzia absurdă că, bunăoară, rămășițele vechii ideologii în mintea unora sau altora dintre membrii societății socialiste sau unele concepții burgheze care prin mijlocirea vieții științifice, artistice, culturale, a „mass-mediei" pot fi cunoscute și de membrii societății socialiste, ar fi factori generatori de clasă. Nici o forță materială din lume și cu atît mai puțin o idee sau ideologie nu poate înlătura orînduirea socialistă, nu poate readuce vechile orînduieli în țara noastră, nu poate destrăma unitatea de nezdruncinat a tuturor claselor și păturilor sociale în jurul partidului comunist, nu poate bara înaintarea societății noastre pe drumul creării societății socialiste multilateral dezvoltate și celei comuniste.

Vorbind de omogenizare, avem în vedere ștergerea treptată a deosebirilor esențiale dintre *grupuri* de oameni, și nicidecum vreo uniformizare a indivizilor și personalităților invocate de calomniatorii socialismului. Prin ștergerea acestor deosebiri esențiale dintre grupuri se amplifică procesul de dezvoltare multilaterală, plenară a potențelor omenești, a personalității umane. „Partidul nostru — se arăta la cel de-al X-lea Congres al Partidului Comunist Român — pornește de la concepția că socialismul trebuie să fie societatea totalei împliniri a personalității umane, în care fiecare cetățean să se simtă stăpîn pe destinul său, să poată gîndi și acționa nestingherit în folosul progresului societății [9].

Vorbind de omogenizare, o concepem ca *tendință* și ca *proces*, și nu ca un act ce se realizează în scurt timp. Partidul nostru se ferește de iluzii subiectiviste, de a lua dorința drept realitate, de a transpune în mod arbitrar în prezent situații și soluții ce privesc un alt stadiu de dezvoltare.

---

[9] *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1969, p. 61.

Departe de a considera că clasele ar fi dispărut din societatea noastră, am sesizat doar o tendință, un proces real, caracteristic pentru evoluția societății noastre.

Ca nici un proces social transformator, nici procesul de omogenizare nu este lin, rectiliniu, realizat doar prin acumulări cantitative. Ca și în alte sectoare de viață și activitate, nesesizarea la timp a unor probleme, a unor nepotriviri sau contradicții ar putea duce la convulsiuni, chiar și în cadrul societății socialiste. Rezultă și de aici importanța decisivă a caracterului științific, realist al politicii partidului comunist, chemat să sesizeze din timp toate problemele sociale și să promoveze soluții corespunzătoare. Înaintarea procesului de omogenizare a societății noastre reprezintă *eo ipso* o confirmare a justeții liniei politice promovate de Partidul Comunist Român.

STATISTICA ÎN SISTEMUL ȘTIINȚELOR SOCIALE

DE

AL. BĂRBAT

Punînd la baza clasificării științelor sociale principiul materialist-dialectic al obiectivității, al reflectării întregului proces al dezvoltării sociale, B. M. Kedrov deschide o largă perpectivă în rezolvarea problemei generale a clasificării acestui grup de științe [1].

„Toate științele sociale — spune Kedrov — au ca obiect societatea omenească". Ele se diferențiază însă, *după felul în care este privit în studiu acest obiect vast și total al lor*, în două grupuri de bază : unele care consideră societatea (obiectul) ca *un întreg structural*, altele care studiază societatea pe *laturi structurale*. Din primul grup fac parte ..științele istorice propriu-zise", care studiază dezvoltarea societății după două criterii principale și completive între ele : „criteriul cronologic", ducînd la periodizarea dezvoltării, și „criteriul național-geografic", privind dezvoltarea (tot în timp) a diferitelor țări și popoare. Din grupul al doilea fac parte, după aprecierea lui Kedrov, toate celelalte științe sociale, cele care studiază vreo latură sau vreun element structural al vieții sociale, ca economia, demografia, dreptul, politica etc., avînd și acestea o viziune istorică a obiectului lor. Din conjugarea acestor două grupuri fundamentale rezultă așa-numitele științe „structural-istorice", care în schema a doua a studiului lui Kedrov, foarte sugestivă de altfel, sînt reprezentate printr-o secțiune de legătură (AB) „mai concretă", situată între cele două secțiuni fundamentale (A — structurală și B — istorică).

Din grupul științelor „structural-istorice", consideră Kedrov, fac parte și „sociologia concretă" și „statistica socială", prima apropiată de cea de-a doua „în privința metodelor de cercetare".

Kedrov observă pe bună dreptate că sociologia concretă „nu este o știință pur structurală" ea împrumutînd de la științele istorice „viziunea vieții sociale ca întreg". Este însă în dauna acestei observații faptul că, în cadrul ei, i se face loc unei contradicții, admițîndu-se că, „pe fondul acestei concepții integrale asupra societății, sociologia concretă urmărește

[1] B. M. Kedrov, *Cu privire la clasificarea științelor sociale*, în „Revista de filozofie", t. 12, 1965, nr. 5.

Rev. filoz., 17, 5, p. 501–513, Bucureti 1970

şi analizează cîte un element structural relativ foarte particular al vieţii sociale". Nu s-ar putea aprecia că în felul acesta sociologia concretă este privită în funcţiunile ei complete, ca *sistem ştiinţific*; ea este redusă la studiul unor elemente alese oarecum *prin apreciere*, şi nu în cadrul unei definiţii obiective, privind însuşi obiectul disciplinei. Elementele structurale „relativ foarte particulare" ale vieţii sociale nu pot asigura în studiu „viziunea vieţii sociale ca întreg", pe care o are în vedere sociologia concretă, sociologia în general.

Sociologii contemporani sînt în mare parte de acord cu definirea sociologiei ca ştiinţă „a întregului social" sau „a societăţii ca întreg". De fapt însă, acest „întreg" nu poate fi studiat decît în mod analitic, pe părţi sau pe aspecte esenţiale ale lui. Din acest punct de vedere, mi se pare că expresia „viziunea vieţii sociale ca întreg" (Kedrov) acoperă mai adecvat punctul de vedere al sociologiei în cercetare decît cea de „societate ca întreg". Expresia lui Kedrov ne trimite spre privirea şi studierea elementelor (a mulţimii complexe a acestora) sub aspectul de „întreg". Expresia de „întreg" ca atare (sau „societatea ca atare") ne limitează la studierea „întregului" sub aspectul de *categorie* şi se pare că aceasta nu este totul. „Întregului" ca atare i se pot stabili doar contururile, unele linii esenţiale. Ştiinţa însă nu se poate mulţumi cu atît. Ea caută să pătrundă în interiorul „întregului", spre unele detalii semnificative, spre aspectele şi relaţiile caracteristice dintre elementele constitutive ale acestora şi să le explice. Societatea poate fi studiată în totalitatea ei (şi ca „total"), şi numai plecînd de la astfel de elemente, le-am putea numi anatomice ale întregului social, reprezentînd firele circulatorii şi întregul ţesut al universului social. Cînd vorbim despre condiţiile concrete de viaţă ale omului, despre sistemele de viaţă reale ale unor grupuri umane, cu acţiunile şi faptele lor, cu nivelul lor de trai specific, cu relaţiile lor specifice, cu tradiţiile lor şi cu orientarea şi mersul lor spre nou, ceea ce în esenţă înseamnă realitatea socială, se înţelege că avem în vedere, în mod relativ cel puţin, un aşa-numit „întreg social". Dar, evident, din însăşi enumerarea elementelor de mai sus sau a aspectelor „întregului" rezultă necesitatea de a privi „întregul" în cercetare şi în cunoaştere în mod analitic. Aşa se explică de altfel faptul că sociologii au ajuns, cu privire la obiectul sociologiei, la teorii diferite, mai mult sau mai puţin apropiate între ele : teoria sistemelor sociale, a structurilor şi dinamicii sociale, a acţiunii sau faptelor sociale, a relaţiilor umane, a grupurilor sociale concrete (în special Emory S. Bogardus, S.U.A.), a explicaţiei interdisciplinare şi altele. Nu lipsesc nici cazurile în care, în locul unei definiţii esenţiale pentru elementele care se consideră că formează obiectul sociologiei, se recurge la o formulă enumerativă, indicînd grupurile, instituţiile, uneori şi procesele sociale fundamentale, asupra cărora sociologia îşi îndreaptă îndeosebi atenţia. Toate acestea înseamnă că s-a căutat mereu *ceva* (şi se caută încă), în cadrul întregului, care să corespundă obiectului de fapt al sociologiei. Acel *ceva*, care nu trebuie însă considerat ca un element ce s-ar repeta în mod stereotipic, ci ca o imensă complexitate de elemente, de mişcări, trebuie privit în perspectiva sau sub aspectul de „întreg". Trebuie privit nu numai ca o sumă a elementelor date, ci şi ca produs al sintezei acestora. Pot fi acestea tipuri felurite de *mişcări* sau de *fapte* (de esenţă socială) ale omului sau ale grupurilor umane, pot fi tipuri de *relaţii* sau manifes-

tări sociale, relaţii sociale „foarte fine" şi „complexe", care trebuie privite „cu toate implicaţiile lor" [2]. Oricum, frumuseţea sau lipsa de frumuseţe a întregului social depinde esenţial nu numai de coloritul exterior al acestuia, ci şi de conţinutul lui faptic, de valoarea calitativă a acţiunilor, faptelor, manifestărilor şi relaţiilor omului. Acestea reflectă adevărata culoare a vieţii sociale, culoarea de sistem, în care îşi fac loc un anumit *stil de viaţă*, o anumită *etică socială*, un anumit mers spre ceea ce numim astăzi *umanism*.

În clasificarea lui Kedrov, poziţia statisticii (a „statisticii sociale") rămîne neanalizată, amintită doar tangenţial. Faptul este cu atît mai surprinzător cu cît Kedrov priveşte „statistica socială" ca *ştiinţă*, şi nu ca „metodă", cum o privesc unii sociologi şi chiar destui statisticieni.

Kedrov consideră „sociologia concretă", aşa cum am relevat şi mai înainte, ca „apropiată, în privinţa metodelor de cercetare, de statistica socială", dar, în timp ce „sociologia concretă" capătă de la ştiinţele istorice „viziunea vieţii sociale ca întreg", „statistica socială" rămîne o ştiinţă „pur structurală". El nu lămureşte însă care este „latura structurală" sau partea din întreg de care se ocupă în mod particular statistica.

Părerea mea este că nici nu s-ar putea stabili în mod obiectiv *o parte* sau *„o latură structurală"* a vieţii sociale care să constituie ceea ce s-ar putea numi *obiectul* statisticii sociale. În trecut i s-a adus statisticii obiecţia (ca „ştiinţă") că ar aborda *mai multe obiecte* şi că, dacă în felul acesta i s-ar accepta caracterul de „ştiinţă", ea n-ar putea fi decît un fel de ştiinţă „monstruoasă" (Rümelin). La o astfel de apreciere (caracterizare) s-ar putea ajunge numai datorită faptului că ea, întradevăr, nu se limitează la studierea unei anumite părţi (secţiuni) a vieţii sociale. Adevărul este că statistica (şi este vorba aici numai de „statistica socială") cuprinde în cercetare şi studiază din punctul ei de vedere *toate părţile structurale*, adică toate elementele faptice concrete care se integrează în ansamblul realităţii sociale. Şi ea, ca şi sociologia şi istoria, priveşte multitudinea grupelor de fapte sociale şi a problemelor legate de acestea sub aspectul lor de elemente constitutive ale „întregului" social. Şi optica ei în cercetare este cea a întregului. Cînd vorbim despre o *cunoaştere statistică* a vieţii sociale, avem în vedere aspectul de „întreg" al acestei vieţi şi, în cadrul întregului, comparativ, de sisteme sociale diferenţiate.

Acceptînd această idee despre sociologie şi statistică şi ducînd mai departe ideea de bază a lui Kedrov cu privire la clasificarea fundamentală a ştiinţelor sociale în ştiinţe ale „întregului structural" şi altele „de tip structural", ajungem la o lărgire a sferei ştiinţelor „întregului structural", cuprinzînd în această sferă (alături de istorie) şi sociologia, şi statistica socială. Rămîne să se vadă *ce anume* din „întregul structural" studiază fiecare din aceste trei ştiinţe care-şi au privirea îndreptată spre „întreg" sau *sub ce aspect* priveşte fiecare din ele „întregul social", ce *rol particular* îndeplineşte fiecare în cunoaşterea ştiinţifică a întregului proces al dezvoltării sociale.

---

[2] Miron Constantinescu, *Fapte, fenomene şi relaţii sociale*, în volumul *Sociologie generală*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968, p. 442.

ŞTIINŢELE ÎNTREGULUI STRUCTURAL AL SOCIETĂŢII

Pe tema obiectului şi funcţiilor ştiinţifice specifice, cele mai sensibile tangenţe le-a avut sociologia cu istoria şi cu statistica. Şi se poate spune că nici astăzi discuţiile nu au ajuns la formularea unui statut clar al relaţiilor dintre ele şi al rolului particular ce le revine în sistemul ştiinţelor sociale. Sociologia s-a născut ca ştiinţă a realităţii sociale. Dar, aşa cum observă Durkheim, cu spiritul său de analist profund şi obiectiv, şi istoricul „trăieşte în intimitatea relaţiilor sociale". Se poate aprecia că şi istoria este, în felul ei, o ştiinţă a realităţii sociale. Şi apoi, extinzînd comparaţia, se poate observa că şi statistica şi-a orientat antenele ştiinţifice spre aceeaşi realitate socială, a cuprins în studiu, într-un fel al ei, diferite părţi constitutive ale acestei realităţi. Problema ce s-a pus şi rămîne încă în faţa noastră este de a vedea ce-i revine fiecăreia din cele trei ştiinţe din „întregul" acesta, care se numeşte „realitate socială". Care este *felul de mişcare comun tuturor părţilor constitutive ale întregului* de care se ocupă fiecare din aceste ştiinţe?

Ca tot ce este nou, sociologia a fost cea mai dinamică în punerea problemelor şi în formularea soluţiilor. Era interesul ei, în primul rînd, să-şi elaboreze statutul ca ştiinţă alături de celelalte ştiinţe sociale, constituite mai înainte.

Cu istoria a încercat oarecum să-şi împartă cîmpul de cercetare pe linia dezvoltării în timp a societăţii. Mai puţin generoasă a fost cu statistica, oferindu-i acesteia doar rolul de „ştiinţă auxiliară", chemată să-şi pună metodele la dispoziţia sociologiei sau să lucreze cu elementele sale „cantitative" pe domeniile altor ştiinţe.

Soluţiile acestea nu sînt însă corepunzătoare realităţii, nu corespund cu locul pe care-l ocupă sau cu funcţiile pe care le îndeplinesc *de fapt* istoria şi statistica în sistemul ştiinţelor sociale, iar acest lucru afectează chiar poziţia teoretică şi funcţiunile aplicative ale sociologiei în sistemul ştiinţific din care face parte.

a) SOCIOLOGIA ŞI ISTORIA

S-a spus, privind definiţia obiectului sociologiei în raport cu cel al istoriei, admiţîndu-se că ambele au caracterul de ştiinţe ale „generalului", că preocupările istoriei se raportează la *trecut*, în timp ce sociologia se ocupă de *realitatea socială* prezentă, de societatea vie, reală. Dar nici practica cercetărilor concrete şi nici teoria ştiinţei nu au putut cădea de acord cu o astfel de scindare în timp a realităţii sociale şi, prin urmare, a ştiinţei. Prezentul trebuie privit în unitatea lui cu trecutul şi cu viitorul, iar ştiinţele sociale, oricare ar fi ele, trebuie să reflecte fenomenele (obiectul de care se ocupă) în această unitate dialectică a lor. Privirea în timp a fenomenelor şi a proceselor sociale (a diferitelor feluri de mişcare) este o condiţie esenţială a studiului dezvoltării sociale şi a cunoaşterii societăţii în dinamica ei, în continua ei transformare structurală şi în tendinţele ei de viitor. Este semnificativă din acest punct de vedere observaţia lui H. H. Stahl cu privire la „cotitura metodologică" făcută în şcoala de sociologie monografică de la Bucureşti, „sub imperiul constrîngător al

faptelor". „Tehnica inițială a unei sociologii centrate exclusiv pe actual — scrie Stahl — a fost lărgită pînă la transformarea ei într-o unealtă de cercetare istorică". Sociologia capătă în felul acesta, în cadrul cercetărilor concrete, „o vocație istorică atît de clară, încît nu se mai poate face distincție, din acest punct de vedere, între ce este istorie și ce este sociologie, tehnicile de reconstituire ale trecutului fiind mînuite de cercetătorul prezentului cu alte unelte decît cele ale istoriei clasice" [3].

În mod logic, în analiza problemei, se pune întrebarea : de ce istoria, ca știință „a trecutului", ar trebui să-și oprească acțiunea și funcțiunile sale în domeniul cunoașterii atunci cînd ajunge în fața prezentului și de ce să nu-și arunce privirea și spre viitor? Istoria este, în fond, experiența trecută a vieții umane prinsă (concretizată) în fapte proeminente, reprezentative pentru epoca la care se referă ea. Dar aceste fapte, legate între ele după criteriul desfășurării lor cronologice și după cel al progresului, care ține de logica dezvoltării istorice, sînt orientative în mod curent pentru om, pentru ceea ce face el *astăzi* și pentru ceea ce urmează să facă în viitor. „Istoria operează după metode și concepții proprii și asupra, *prezentului*" [4]. Viața socială, pe scara timpului, și prin urmare și în știință trebuie privită ca un continuum, care nu se termină cu ziua de ieri; o cuprinde și pe cea de azi și, în mod logic, *o întrevede* și *o pregătește* și pe cea de mîine. Este limpede că nu se pot face după criteriul segmentării acestui continuum diviziuni în știință. Nu poate fi oprită istoria, în numele unei concepții învechite, să vadă *prezentul* și *să-l explice* în lumina experienței trecute, nici să întrevadă *viitorul*, indicînd liniile probabile ale dezvoltării sociale, așa cum se deduc ele din seriile istorice pe care ea le elaborează din legile istorice ale dezvoltării sociale. Apar aici concluziile istoriei, învățămintele ei.

H. H. Stahl își exprimă, în studiul citat mai înainte, punctul său de vedere interesant (și nu numai al său) cu privire la o vădită „sociologizare a istoriei în sens tehnic". El subliniază și ideea de istorizare a sociologiei, „o depășire a limitelor sociologiei statice, specifice cercetărilor de sociologie concretă". El ajunge, pe linia acestor influențe reciproce ale celor două științe, la caracterizarea acestora ca „îngemănate și datoare să se ajute reciproc" [5]. N-aș crede însă (și mi se pare clar că nici Stahl nu crede acest lucru) că acest mod de a vedea cele două științe trebuie să ducă la pierderea autonomiei lor. Poate fi vorba de *o sprijinire reciprocă în îndeplinirea funcțiunilor lor particulare în procesul vast, dar divizat al cercetărilor și cunoașterii în domeniul vieții sociale (trecute și prezente). Fiecare își va elabora legile sale particulare*, care se integrează în sistemul de ansamblu al cunoașterii societății. Fiecare își va avea *punctul său de vedere* în cercetare și cunoaștere, care nu poate să lipsească, dacă vrem să obținem o reflectare în știință a întregului proces de dezvoltare a societății.

Faptul că istoria privește procesul de dezvoltare a vieții umane pe baza faptului așa-numit „istoric" nu poate fi lipsit de o însemnătate spe-

[3] H. H. Stahl, *Sociologie „concretă" și istorie*, în „Revista de filozofie", t. 15, 1968, nr. 4, p. 387.

[4] Traian Herseni, *Despre clasificarea științelor sociale*, în *Sociologia militans*, vol. I, *Obiectul sociologiei*, București, Edit. științifică, 1968, p. 32.

[5] H. H. Stahl, *op. cit.*, p. 391.

cială în cunoaştere. Un fapt „istoric" poate fi privit sub foarte diferite aspecte (forma, timpul, locul în care apare etc.), dar, dintre toate acestea, două mai cu seamă au o importanţă esenţială pentru a fi caracterizat ca atare : a) cauzele şi împrejurările care i-au favorizat apariţia ; b) consecinţele ce le are asupra dezvoltării sociale. Primul aspect are un caracter specific explicativ (esenţialmente ştiinţific), al doilea are un caracter politic şi practic (s-ar putea spune *efectiv*) asupra dezvoltării şi, neapărat, şi un aspect de *perspectivă* privind dezvoltarea. *Consecinţele* în viaţa socială privesc totdeauna nu numai prezentul, ci şi viitorul.

Acest mod de a privi viaţa socială, de a o studia este specific *istoric*. Pe linia seriilor de fapte istorice, grupate, se înţelege, după criterii ştiinţifice, se disting etapele şi *legile dezvoltării istorice*, iar în funcţie de complexitatea vieţii sociale se au în vedere specii diferite de fapte (politice, economice, culturale etc.). Fiecare specie de fapte poate fi privită în perspectiva sa istorică.

Se spune că istoria reflectă realitatea socială pentru *trecut*, şi acesta este un lucru, într-un fel, adevărat. Dar şi *sociologia perioadelor trecute* reflectă realitatea socială pentru trecut. Aceasta nu înseamnă însă că istoria pentru o realitate trecută şi sociologia pentru aceeaşi realitate trecută se confundă. Fiecare dintre cele două discipline priveşte acest „trecut" în felul ei, fiecare îşi aduce contribuţia sa specifică în cunoaşterea domeniului respectiv. Ele se completează reciproc şi în mod necesar în procesul de cunoaştere, fără a se confunda sau a se suprapune. Situaţia clasei muncitoare din Anglia, de exemplu, a fost studiată de istorici din punctul lor de vedere, dar a fost studiată şi de Engels din punct de vedere sociologic. Situaţia ţărănimii din România dintre cele două războaie mondiale este studiată de istorici, dar este studiată şi de sociologii şcolii monografice româneşti. Unele date cuprinse în cele două categorii de studii se pot confunda, realitatea la care se referă ele fiind aceeaşi. Dar punctul lor de vedere nu se confundă. Istoria va prezenta îndeosebi caracterele etapelor de dezvoltare (momentelor istorice) în care se încadrează fenomenele respective (situaţia clasei muncitoare din Anglia, respectiv situaţia ţărănimii din România în etapele date). Sociologia se va opri în mod deosebit asupra mediului de viaţă, asupra condiţiilor complexe care stau la baza situaţiei constatate şi a clocotului transformator, va pătrunde în ţesutul întreg al vieţii sociale, plin şi el de nervi sensibili, ca orice organism viu, observînd şi faptele mai puţin „istorice" sau „evenimenţiale", dar care îşi au totuşi rolul lor în istorie. Sociologia priveşte şi studiază îndeosebi ceea ce numeşte Durkheim „mediul social" al realităţii sociale, acel *mediu* care se cere cunoscut atît în esenţa şi formele lui specifice, legat de condiţiile concrete de timp şi de loc, cît şi în *cauzalitatea* şi *consecinţele* lui. Ea va căuta să desprindă legile după care faptele sau relaţiile sociale pot reflecta o anumită atmosferă socială (un anumit „mediu social"), şi nu altul. Va scoate în evidenţă şi va explica transformările ce se produc în mediu. De asemenea va pune în evidenţă influenţa ce o are mediul asupra conţinutului calitativ al faptelor sociale de tot felul. Dacă istoria are nevoie de elemente şi informaţii pentru caracterizarea şi explicarea faptelor istorice de care se ocupă în mod special, de explicaţii privind crearea unui moment istoric, aceste lucruri ea le poate obţine prin intermediul sociologiei. Istoria se opreşte, ca regulă generală, în faţa unor fapte

(mişcări) pe care le-am putea numi de *pas mare*, care marchează o transformare simţitoare. Etapele istorice sînt marcate de fapte semnificative, caracterizînd o schimbare în *dinamica istorică a societăţii*. Reprezentativitatea pentru o perioadă dată este caracteristică fiecărui fapt istoric. Istoria şi legile ei merg oarecum pe astfel de paşi mari, care se fac (în timp) de la o perioadă la alta. Sociologia îşi face şi ea grupările sale. Ea va ţine seama însă în determinările ei de periodizările făcute de istorie şi de legile dezvoltării istorice. Dar obiectivele sale sînt fixate în mod insistent asupra unor momente, spre a cunoaşte *atmosfera specifică acestora*, cauzele care au colaborat la crearea unei situaţii care favorizează un anumit fapt istoric sau altul, spre a cunoaşte legile variaţiei acestei atmosfere sociale (ale „mediului social"), spre a caracteriza, prin comparaţie, tipurile concrete de medii sociale, mai generale sau mai specifice, mai locale. În cercetările sale privind aceste obiective, sociologia va fi minuţioasă. Ea trebuie să meargă în profunzime, pentru că determinările ei se transmit în legile mari ale dezvoltării sociale, care se pot formula îndeosebi prin filiera istoriei sau, sub alt aspect, se reflectă în gîndirea filozofică. Faptul care constituie elementul de cercetare al sociologiei nu este faptul de pas mare (al istoriei), ci *faptul social*, care poate fi oricît de divers. Fiecare fapt social (mic sau mare) îşi are dualismul său : o latură social-materială sau social-faptică şi o alta social-umană. Cea dintîi caracterizează faptul sub aspectul scopului sau destinaţiei sale particulare, iar cea de-a doua sub aspectul destinaţiei sale sociale, al cantităţii de *bine social* şi de *etică socială* ce intră în conţinutul lui. Mediul social influenţează cantitatea de bine social ce se dezvoltă în strînsă legătură cu procesul imens de desfăşurare a faptelor sociale. După expresia lui Durkheim, mediul social este „un factor determinant al evoluţiei colective". Sociologia este chemată să descopere „proprietăţile deosebite ale acestui mediu, care sînt în stare să exercite o acţiune asupra mersului fenomenelor sociale"[6]. În această latură îndeosebi îşi priveşte de altfel sociologia marea ei vocaţie aplicativă, rolul ei de a diagnostica o realitate socială (un anumit mediu social) de etapă curentă şi de a indica, pentru rezolvarea problemelor relevate, soluţii corespunzătoare etapei respective.

b) STATISTICA

S-a spus, nu o dată în istoria statisticii, că ea nu ar avea obiect propriu, că ea se situează şi operează pe obiectul altor ştiinţe, al ştiinţelor sociale, care se ocupă de *părţi* (materiale sau faptice diferite) ale vieţii sociale, şi că ea nu ar fi decît „o metodă" la dispoziţia acestor ştiinţe, că nu ar îndeplini funcţii ştiinţifice proprii, că nu are legi proprii. Acest mod de a rezolva problemele epistemologice ale statisticii nu este însă confirmat de realitate.

Premisele unor astfel de aprecieri nu sînt obiective. Ele pornesc de la ideea de a considera în cercetare viaţa socială numai *pe părţi*, şi nu şi pe întregul ei sau pe „întreguri" zonale (areale) şi structurale ale ei. Dar cercetările pe părţi, prin ştiinţele particulare respective, nu s-au dovedit

[6] Emile Durkheim, *Sociologia. Regulile metodei sociologice*, Bucureşti, Ed. „Cultura naţională", 1924, p. 132—134.

a fi satisfăcătoare, complete, prin ele însele. Legile ştiinţelor sociale pe părţi (ale economiei, ale demografiei, ale dreptului, ale politicii etc.) rămîn simple abstracţii dacă ele sînt formulate în perspectiva părţii izolate de întreg. O izolare a părţii este necesară în analiză, dar ea se cere să fie urmată în cercetarea ştiinţifică de reconstituirea întregului şi privirea părţii în ansamblul din care face parte, în interdependenţa sa materialist-dialectică cu alte părţi şi cu întregul însuşi. De altfel, primele ştiinţe sociale nu au fost ale părţilor, ci ale întregului social (istoria, statistica şi într-un fel sociologia). Punctele lor de vedere în cercetare şi în cunoaştere şi-au avut şi îşi au rolul lor, iar ştiinţele sociale parţiale nu pot face abstracţie de ele în investigaţiile şi determinările lor pe terenul cunoaşterii.

A spune că statistica nu-şi are obiectul ei şi că ea se situează pe terenul părţilor este ca şi cum s-ar spune că nici istoria şi nici sociologia nu ar avea un obiect al lor, întrucît *toate* implică, după criteriile lor, obiectele părţilor. Dar acest mod de a vedea obiectul ştiinţelor sociale înseamnă o răsturnare a lucrurilor, a realităţii. Obiectele ştiinţelor parţiale sînt cele derivate, şi nu invers. *Statistica studiază* astăzi din întregul social ceea ce a început într-un fel să studieze încă de cînd s-a conturat ea ca prestatistică : *populaţiile (ca mulţimi de lucruri şi de fapte) cu toate variaţiile lor în dinamică şi în structură, cu genul de mişcări curente continue ale acestora.*

Adevărul este că, pe măsura dezvoltării sistemului de investigaţie statistică pe plan mondial, ies în evidenţă şi se utilizează tot mai mult în sistemul ştiinţelor sociale aşa-numitele „legi statistice" ale universului social. Statistica elaborează un amplu sistem de serii statistice evolutive, pe baza cărora, cu aparatul său categorial, măsoară ritmurile de variaţie şi de dezvoltare ale fenomenelor sociale, analizează structura acestor fenomene, stabilind proporţiile specifice ce intervin între componentele tipice ale acestora sau ale unei realităţi sociale date, determină nivelurile tipice în evoluţia lor pentru diferitele caracteristici ale colectivităţilor care se integrează în realitatea socială respectivă, sesizează modificările legice ce intervin în structură, în discontinuitatea calitativă, respectiv în omogenitatea sistemului social, sesizează tendinţele dezvoltării sub toate aspectele ce se manifestă în viaţa socială în mers. Fiecare serie de indicatori statistici concreţi exprimă *în esenţă* drumul legic al dezvoltării pentru o colectivitate dată, drum mai dificil sau mai puţin dificil, în funcţie de circumstanţele locale (geografice, istorice şi politice).

Legile statistice sînt caracterizate de o mai mare mobilitate decît cele ale istoriei. Ele reflectă mişcările (variaţiile) de *pas mic* ale dezvoltării sociale, spre deosebire de cele ale istoriei, care reflectă, pentru aceeaşi realitate socială, mişcările (variaţiile) de *pas mare.* Deosebirea dintre aceste două categorii (şi de legi) este nu numai de gen, ci şi de rol în cunoaştere. Seriile de pas mic (statistice) scot în evidenţă condiţiile momentului, ale etapei, ele se referă mai ales la situaţia curentă şi evolutivă a lucrurilor. Seriile de pas mare (istorice) scot în evidenţă linia mare a evoluţiei, trecerea de la o perioadă la alta. Mişcările de pas mic exprimă acumulările cantitative în lumea fenomenelor sociale, ritmurile acestor acumulări ; ele constituie geneza schimbărilor structurale, a creşterilor şi descreşterilor, precum şi a redistribuirii în teritoriu a mulţumilor de fapte care evoluează sub forma proceselor sociale. Mişcările de pas mare

caracterizează îndeosebi transformările calitative. Sub aspect calitativ, studiul mişcărilor de pas mic şi legile corespunzătoare acestora reprezintă elementul de bază al previzibilităţii de termen scurt, pe care se bazează planurile curente de dezvoltare a societăţii. Ele sînt orientative pentru etapele apropiate ale dezvoltării, avînd un accentuat caracter informaţional de etapă. Cele istorice orientează asupra liniilor de perspectivă mai îndepărtate ale dezvoltării sociale.

Important este caracterul de *sistem* al legilor statistice. Într-un anumit sistem social şi în anumite condiţii ale dezvoltării, acţionează şi ies în evidenţă *anumite* legi statistice, adecvate sistemului respectiv. Acest caracter al lor, de sistem, le asigură proprietatea de a reflecta întregul social. Ele trebuie să fie privite *ca totalitate*, în interdependenţa dintre ele şi în *specificitatea lor legată de un sistem social dat*. În condiţiile lor, putem să vorbim despre ceea ce am numit *cunoaştere statistică a societăţii*, cunoaştere care se adaugă *în mod necesar* la celelalte forme (sisteme) ale cunoaşterii societăţii. Legile statistice se integrează în ansamblul acestei cunoaşteri.

Prin serierea sau înlănţuirea în timp a variaţiilor de pas mic (de undă scurtă) ale statisticii se construiesc variaţii statistice de undă lungă ale fenomenelor sociale. Acestea sînt cele care scot în evidenţă aspectul esenţial (legic) al dezvoltării. Dar nici acestea nu se confundă cu legile de pas mare ale istoriei. Ele reflectă evoluţia lentă, dar masivă şi de lungime mare, a fenomenelor sociale, măsurînd influenţa condiţiilor şi a sistemelor noi ce intervin în dezvoltare şi chiar a măsurilor administrative noi. Ele sugerează explicaţii privind un anumit mers al lucrurilor. Statistica nu este însă preocupată de periodizările istorice ale dezvoltării sociale. Aceste periodizări sînt făcute de istorie, iar statistica le primeşte de la istorie şi se încadrează în ele, ca orice altă ştiinţă socială. Pentru o astfel de sistematizare a dezvoltării sociale sînt specifice punţile mai lungi pe care le întind faptele „istorice" de-a lungul timpului. Ludwig v. Schlöser a intuit bine diferenţele cînd a ajuns în lucrarea sa *Theorie der Statistik* (1804) la celebra sa formulă: „Statistica este o istorie care stă pe loc, în timp ce istoria este o statistică în mers". Statistica participă în felul ei, cu informaţiile ei, cu legile ei specifice, la formularea legilor mari ale dezvoltării, care se relevă pe linia istoriei.

Este astăzi apreciată de mulţi sociologi părerea că statistica ar fi o ştiinţă „cvasiindependentă" în raport cu matematica din cauza „metodelor matematice" pe care le utilizează. Dar o astfel de opinie nu poate fi confirmată decît dacă statistica este privită în înţelesul de *colecţie de tehnici*. Dacă ea este privită în funcţiile ei reale, ca *ştiinţă*, ideea de dependenţă sau „cvasiindependenţă" (după termenul utilizat de Traian Herseni) nu poate fi valabilă. Tehnicile statisticii sînt într-adevăr legate de unele calcule matematice. Dar nu se poate spune acest lucru despre metoda statisticii în general. Metoda statisticii se bazează fundamental pe *observaţia faptică*, pe izolarea dintr-un întreg social dat a unităţilor componente şi măsurarea acestora sub aspectul unei caracteristici date (sau a mai multora), apoi pe reconstruirea din datele mulţimilor de unităţi a unei unităţi medii, reprezentative pentru întregul cuprins în studiu. Ea se bazează pe *principiul grupării faptelor pe tipuri* şi pe *comparaţii între tipuri*, pe *elaborarea seriilor de indicatori social-economici* după criteriul cronologic,

în strînsă legătură cu cel al distribuţiilor în teritoriu şi al schimbărilor în structură. *Statistica* este în primul rînd *o ştiinţă socială concretă.*

În elaborarea indicatorilor statistici ai dezvoltării sociale, fundamentale rămîn definiţiile bazate pe analiza social-economică a fenomenelor respective, precum şi pe analiza şi gruparea felurilor de mişcări şi de transformări ce se produc în mod curent — continuu în lumea colectivităţilor sociale, colectivităţi care constituie sistemul de ansamblu al realităţii sociale în mers.

Statistica dispune de sistemul său categorial pentru studierea şi caracterizarea acestor feluri de mişcări şi a consecinţelor lor : niveluri medii, ritmuri de variaţie, volum fizic, volum valoric, grad de dispersie etc. În elaborarea metodelor pentru calculul acestor indicatori, matematica reprezintă un colaborator preţios al statisticii. Nu se poate pune însă un semn de întrebare cu privire la „autonomia" relativă a statisticii în sistemul ştiinţelor sociale în funcţie de colaborarea pe care ea o solicită statisticii matematice în vederea introducerii unui mai mare grad de exactitate în rezolvarea unora din problemele sale de calcul.

c) RAMURILE SPECIALIZATE ALE ŞTIINŢELOR ÎNTREGULUI SOCIAL

Caracteristic este faptul că fiecare din ştiinţele întregului social îşi are sistemul său propriu de ramuri specializate. Prin intermediul acestora acţionează ele asupra realităţii sociale în vederea cunoaşterii. Sînt *sisteme de ramuri* oarecum paralele între ele : *istorie* politică, economică, culturală etc. ; *sociologie* politică, economică, culturală etc ; *statistică* politică, economică, culturală etc. Ştiinţele „întregului" tind să cuprindă, în felul acesta, fiecare din punctul ei de vedere (istoric, statistic, sociologic), toate părţile constitutive ale obiectului lor vast ; realitatea socială în toată complexitatea ei şi în dezvoltare.

Alături de acest aparat ştiinţific îndreptat spre cercetarea şi cunoaşterea realităţii sociale se situează ştiinţele sociale propriu-zise ale părţilor (ale „secţiunii structurale").

Apare oare o suprapunere între ramurile specializate ale ştiinţelor întregului şi ştiinţele sociale propriu-zise ale părţilor (ale „secţiunilor structurale") ?

Răspunsul nu poate fi decît negativ.

Ramurile specializate ale ştiinţelor întregului fac parte integrantă din ştiinţele speciale respective, din ştiinţele de întreg. Ele exprimă direcţiile diferite în care se îndreaptă în cercetare şi în cunoaştere fiecare în parte, în acord cu clasele de fapte (materiale şi nemateriale) diferite. Este adevărat că şi ştiinţele sociale propriu-zise ale părţilor (ale „secţiunii structurale") s-au dezvoltat în acord cu specificul aceloraşi clase de fapte şi cu nevoia de a fi studiate ca atare. Dar aceste ştiinţe studiază aspectul *material* sau *particular propriu-zis* (economic, juridic, politic etc.) al faptelor respective, aspect care constituie de altfel criteriul fundamental în clasificarea domeniului social. Fiecare clasă de fapte îşi are particularităţile sale, mobilurile sale specifice, legile sale. De acestea se ocupă ştiinţele sociale propriu-zise ale părţilor. Istoria, statistica şi sociologia transmit acestor ştiinţe punctele lor de vedere, criteriile lor în cercetare şi în

cunoaştere. Faptele economice sau cele politice etc. trebuie să fie privite în dezvoltarea lor istorică, în variaţia lor statistică, în acord cu specificul mediului social în care au avut loc. Nu este vorba aici numai de *o metodă* istorică, statistică şi sociologică pe care trebuie s-o aibă în vedere ştiinţele sociale parţiale respective. Ştiinţele totalului social transmit ştiinţelor parţialului sistemul lor de clasificare a ansamblelor faptice, de periodizare, de analiză, de comparaţie între tipuri. Ele elaborează un sistem de informaţii asupra dezvoltării sociale, de care nu pot face abstracţie în problematica lor ştiinţele parţialului. Ştiinţele totalului social pun la dispoziţia ştiinţelor sociale parţiale legile dezvoltării istorice a fenomenelor sociale, legile statistice şi cele specific sociologice. Ansamblul acestor elemente (informaţii, legi, criterii în analiză şi în felul de a privi realitatea socială) au rolul de a duce la *o modelare a legilor privind dezvoltarea claselor de fapte sociale* (legi ale parţialului) *în sensul legilor mai elastice ale evoluţiei întregului social*. S-ar putea observa, în acord cu această idee, privind deosebirea şi relaţiile dintre o ştiinţă socială parţială şi ramura specializată corespunzătoare a unei ştiinţe a întregului, că cea dintîi tinde să fie mai rigidă, poate mai „universală" în determinările ei, iar cea de-a doua are mai multă plasticitate, este mai conformă cu modelul complex şi mai neuniform al omului, al vieţii sociale. Nici una, nici cealaltă nu poate să lipsească din sistemul de ansamblu al cunoasterii vieţii umane. Sociologul unei părţi faptice (al unei clase de fapte), respectiv istoricul sau statisticianul unei astfel de părţi, se înţelege că va trebui să observe în cercetările sale legile pe care le-a considerat ca fiind „rigide" ale părţii respective ; în orice caz, el va trebui să le cunoască foarte bine. El însă, avînd privirea orientată spre aspectul istoric, statistic sau sociologic al realităţii pe care o studiază, va explica fenomenele, respectiv procesele sociale, în lumina legilor istoriei, ale statisticii şi ale sociologiei ; în acelaşi timp, el va contribui la îmbogăţirea acestor legi, la cunoaşterea istorică, statistică şi sociologică a societăţii.

B.M. Kedrov, privind dezvoltarea ramurilor specializate pentru ştiinţa istoriei propriu-zise, consideră că aceste ramuri rezultă din conjugarea fiecăreia din ştiinţele secţiunii structurale cu istoria. La fel mi se pare că pot fi considerate şi ramurile specializate ale sociologiei şi ale statisticii. Se poate admite însă şi o altă accepţie a formării acestor ramuri : necesitatea practică a ştiinţelor întregului social de a cuprinde „întregul", din punctul lor de vedere (istoric, statistic, sociologic), în toate „părţile" lui. Atunci cînd progresul tehnic şi social a intensificat procesul de diversificare în lumea faptelor sociale, problema aceasta (a cuprinderii „întregului") numai în felul acesta putea fi rezolvată. Istoria, statistica şi sociologia şi-au creat ramuri specializate, necesare pentru îndeplinirea funcţiilor lor amplificate.

Oricare ar fi cazul, observînd situaţia de fapt, se poate constata existenţa unui sistem de relaţii între părţile acestui aparat ştiinţific complex : a) relaţii între ramurile specializate ale fiecărei ştiinţe a întregului şi ştiinţa respectivă considerată ca sistem ştiinţific unitar ; b) relaţii între cele trei ramuri specializate care acţionează sau se situează pe aceeaşi „parte" faptică sau materială (ramura respectivă, de exemplu cea *economică* a istoriei, a statisticii şi a sociologiei) ; c) relaţii între o ştiinţă *parţială* oarecare (economie, politică etc.) şi ştiinţele specializate cores-

punzătoare ale științelor întregului. Acest sistem de legături este generat de aspectele atît de complexe și de mutabile ale realității sociale. Fiecare din părțile acestui aparat științific își transmite în sistemul de cunoaștere al ansamblului vieții sociale informațiile sale, determinările sale parțiale, punctele sale de vedere. Cînd vorbim despre reflectarea în cunoaștere a întregului social, nu putem neglija nici una din contribuțiile pe care le aduc în acest sens diferitele discipline ale sistemului de cunoaștere.

CONCLUZII CU PRIVIRE LA LOCUL STATISTICII ÎN SISTEMUL ȘTIINȚELOR SOCIALE

Din cele prezentate pînă aici, cred că rezultă clar că statistica s-a dezvoltat ca *o știință a întregului social*, și nu ca o știință a unei secțiuni structurale, cum este considerată de Kedrov, sau ca „știință" sau ca „metodă" care ar fi oarecum *pasivă* în fața realității sociale, stînd doar cu tehnicile ei de lucru la dispoziția altor discipline, cum este considerată de alți sociologi. Statistica își pune *ea însăși* probleme de cunoaștere în fața realității sociale, iar aceste probleme sînt *altele* decît cele pe care și le pun celelalte științe sociale ale întregului social sau științele părților. Obiectul ei îl constituie mișcările curente continue ce se produc în corpul colectivităților de lucruri și de fapte sociale, variațiile acestora, privite atît pe ansamblul colectivităților respective, cît și pe tipuri din cadrul acestora. Ea privește aceste colectivități nu în mod izolat, ci *ca sistem constitutiv și evolutiv al ansamblului vieții sociale*. Variațiile acestora, în sistemul cunoașterii sociale, se cer să fie privite în interdependența lor *ca sistem* atît sub aspectul structurii, cît și al dinamicii lor. Acest mod de a privi colectivitățile de fapte și de lucruri în universul social asigură *unitatea obiectului statisticii*.

Statistica dispune de *sistemul ei categorial*, specific statistic, legat de modul în care se prezintă și evoluează populațiile de lucruri și de fapte (mulțimile de mișcări considerate pe clase). Ea dispune de asemenea de *metoda sa*, adecvată obiectului ei. În condițiile acestea, studiind faptele, ea elaborează *sistemul de legi statistice ale dezvoltării sociale*, care trebuie privit atît în unitatea sa ca sistem, cît și în istoricitatea sa. Mișcările și variațiile studiate și caracterizate de statistică pot fi specifice unui sistem sau altui sistem. Statistica, pornind de la definiții științifice pentru unitățile constitutive ale colectivităților sociale și de la gruparea științifică a acestor unități (a mulțimilor de fapte), scoate în evidență specificitatea variațiilor statistice de sistem ale acestor colectivități.

Se poate vorbi astfel de *o cunoaștere statistică a vieții sociale*, aceasta integrîndu-se în sistemul de ansamblu al cunoașterii societății. Statistica colaborează la cercetarea vieții sociale în întregul ei, aducînd în cunoașterea acestui întreg nu numai o mare bogăție de informații, deosebit de importante sub aspect aplicativ, orientative în domeniul măsurilor curente de politică economică, socială, culturală etc., dar și de o mare importanță în trasarea liniilor esențiale de direcție ale dezvoltării diferitelor colectivități sociale, în condițiile unui sistem social-economic și politic dat. Într-un sistem de reprezentare în care am figura pe un ecran elementele cunoașterii sociale în general, elementele cunoașterii statistice ar apărea (în mod grafic) ca niște linii reprezentative (în mișcare) ale sistemului vast de

colectivităţi sub forma cărora evoluează viaţa socială. Ansamblul ar apărea ca un sistem de rîuri şi de fluvii de fapte, cu o evoluţie diferenţiată în funcţie de natura faptelor şi de poziţia lor pe linia progresului social, precum şi în funcţie de condiţiile specifice pe care acestea le au în dezvoltare. Elementele cunoaşterii istorice ar apărea oarecum pe trepte diferite, scoţînd în evidenţă etapele mari ale dezvoltării istorice propriu-zise. Sociologia va veni cu completările sale la acest sistem de reprezentare a vieţii sociale. Ea va face legăturile cele mai amănunţite între liniile trasate de statistică şi de istorie pe harta reflectării ştiinţifice a întregului social. Ea va studia ţesutul întreg al organismului social, va da expresie aşa-numitului „mediu social", cu variaţiile acestuia de la un sistem social la altul şi, în cadrul aceluiaşi sistem, de la o etapă de dezvoltare la alta. S-ar putea spune că istoria şi statistica reprezintă oarecum studiul sistemului vascular al organismului social total, în timp ce sociologia priveşte acest organism în toate legăturile sale, în tot ţesutul său, aşa cum este privit un organism uman de medicina internă, în toată splendoarea lui uneori, dar şi în lipsurile lui.

COMUNICĂRI

ESTE LEGITIMĂ O ANTROPOLOGIE PEDAGOGICĂ?

DE

IOAN NICOLA

Complexitatea transformărilor pe care le implică revoluția științifică-tehnică din zilele noastre constituie o dovadă în plus a capacității nelimitate a omului de a pătrunde din ce în ce mai adînc în cunoașterea realității obiective și a propriei sale naturi. Profunde restructurări, cu nimic mai prejos decît cele din științele exacte, se produc în acele științe care vizează într-un fel sau altul însăși ființa umană. Este un proces obiectiv impus, pe de o parte, de cuceririle celorlalte științe care, prin extrapolare, se extind și asupra omului ca parte a naturii, încadrîndu-l în sisteme din ce în ce mai largi, de descoperirea unor principii și legi cu un grad mare de abstractizare și generalizare, care determină anumite restructurări, ba chiar revizuiri radicale în unele științe umane, iar pe de altă parte de interesul tot mai mare pe care îl prezintă ființa umană, ca obiect de studiu și cercetare de sine stătător, în contextul vieții sociale contemporane. „În prezent, o serie de științe sociale care studiază omul și activitatea sa, începînd cu sociologia și continuînd cu etica, psihologia și pedagogia, își delimitează și diferențiază obiectul: realitatea socială umană este cuprinsă tot mai profund și sub aspectul său individual"[1].

Acest specific a determinat, în ultimă instanță, unele restructurări și revizuiri în ceea ce privește concepția obiectului unor științe umane, iar ca urmare a acestui fapt chiar și interrelațiile dintre aceste științe sînt concepute într-un alt mod, apar o serie de științe noi, limitrofe, care studiază unele aspecte particulare ale fenomenului uman, în timp ce, pe de altă parte, printr-o generalizare filozofică se urmărește surprinderea celor mai esențiale trăsături care înmănunchiate într-un singur tot nu fac altceva decît să circumscrie într-un mod din ce în ce mai clar fenomenul uman. Caracteristică pentru acest proces este conceperea antropologiei ca „știință limitrofă bio-socială"[2], și nu așa cum a fost, și mai este și

[1] V. Săhleanu, N. Dumitru, *Obiectul și specificul antropologiei ca știință specială despre om*, în volumul *Dialectica metodelor în cercetarea științifică*, București, Edit. științifică, 1966, p. 16.

[2] *Ibidem*, p. 18.

astăzi concepută de către unii biologi, doar ca știință biologică. Ca urmare a acestui fapt, obiectul său îl constituie „procesul saltului de la biologic la social sub unghiul de vedere al constituirii omului ca individ social-istoric și, în continuare, dialectica biologicului și socialului de-a lungul procesului social-istoric ca factor al dezvoltării omului"[3].

Această mutație în obiectul antropologiei atrage după sine o nouă viziune, radical deosebită a relațiilor sale cu celelalte științe umane. Considerată doar ca o știință biologică, orice încercare de a arunca o punte de legătură între ea și științele sociale era etichetată drept o încercare de biologizare a ființei umane, de exagerare a elementului biologic, de abatere de la teza marxistă după care omul nu este altceva decît ansamblul relațiilor sociale.

În continuare, vom încerca să relevăm cîteva aspecte ale corelației dintre *antropologie*, concepută ca știință bio-socială, și *pedagogie*, ca știință socială.

Încă în a doua jumătate a secolului trecut, pedagogul rus K.D. Uşinski, sintetizînd corelația dintre antropologie ca știință biologică și pedagogie, ca artă a educației, a pus, pentru prima dată, bazele unei antropologii pedagogice. Procedînd astfel, Uşinski pornea de la ideea că, oricît de mare importanță s-ar acorda educației, „ne dăm totuși limpede seama că limitele activității educative au fost date prin condițiile naturii spirituale și fizice a omului și prin condițiile lumii în care îi este sortit să trăiască"[4], deci eficiența educației depinde de natura acestor limite pe care natura și societatea i le pune în față și pe care va trebui să le depășească. Iar această depășire impune ca o condiție *sine qua non* cunoașterea omului. O contribuție de seamă aduc aici științele antropologice, din rîndul cărora, după Uşinski, fac parte: „anatomia, fiziologia și patologia omului, psihologia, logica, filologia, geografia care studiază pămîntul privit ca locul unde își petrece omul viața și pe om ca locuitor al globului pămîntesc, statistica, economia politică și istoria în sens larg, în care încadrăm istoria religiei, a civilizației, a sistemelor filozofice, a literaturii, a artei și a educației propriu-zise în sensul restrîns al acestui cuvînt"[5]. În continuare, K.D. Uşinski arată că „în aceste științe sînt expuse, comparate și sistematizate faptele și relațiile dintre aceste fapte care pun în lumină însușirile obiectului educației, adică ale omului"[6].

Încercînd să stabilească o corelație între cunoștințele despre om, obținute prin intermediul acestor științe și acțiunea educației, Uşinski trece la relevarea unor trăsături, procese, stări psihice, pentru a indica apoi anumite reguli metodice, prin intermediul cărora ele ar putea fi perfecționate și dezvoltate.

Observate în contextul epocii, aceste demersuri reprezintă o contribuție valoroasă la relevarea interdependenței dintre natura umană și influența educativă „premeditată", la elaborarea unei teorii științifice a educației.

---

[3] *Ibidem*, p. 19.

[4] K.D. Uşinski, *Prefață la volumul I al Antropologiei pedagogice*, din *Opere pedagogice alese*, vol. I, București, E.S.D.P., 1956, p. 180.

[5] *Ibidem*, p. 184.

[6] *Ibidem*.

În concepția sa, *antropologia pedagogică* ar avea drept sarcină principală de *a studia legătura care există între anumite trăsături ce caracterizează omul ca obiect al educației și influențele exterioare, o încercare de a fundamenta acțiunea educativă pe baze antropologice.*

Această idee valoroasă a fost însă abandonată ulterior datorită unor exagerări sociologizante care n-au pregetat să o acuze de biologism.

Preocupări mai recente de antropologie generală au readus în discuție aceste probleme menite să dea o viziune cît mai cuprinzătoare asupra omului. Un loc specific în contextul acestor preocupări îl ocupă antropologia pedagogică, fundamentată acum pe alte baze metodologice și științifice.

Actualitatea unei *antropologii pedagogice* se accentuează pe zi ce trece; ideea după care dezvoltarea ființei umane se realizează pe baza unor legități interne proprii, determinată de anumite influențe exterioare, printre care un loc important îl are educația, este susținută de un număr din ce în ce mai mare de psihologi și pedagogi.

Această interdependență dintre legitățile interne ale dezvoltării și influențele externe are un caracter relativ, în sensul că nu putem stabili o legătură cauzală nemijlocită între o anumită influență exterioară și o anumită modificare internă de natură progresivă, privită izolat în contextul unui ansamblu de fenomene psihice. Cu alte cuvinte, între educație și dezvoltare se stabilește un raport dialectic, caracterizat în primul rînd prin specificul său dinamic și prin stabilirea unor corelații multiple, mijlocite și nemijlocite, atît între fenomenele interne, cît și între acestea, privite în totalitatea lor, și educație ca fenomen social extern.

După cum afirmă sociologul Berhrendt, „omul, se poate spune exagerînd puțin, nu se naște om, ci cu potențialități umane"[7]. Actualizarea acestor potențialități și transformarea lor în posibilități interne, prin intermediul cărora individul să poată răspunde în mod adecvat unor solicitări exterioare, constituie una din sarcinile principale ale educației. Aceste potențialități interne, odată actualizate, nu mai au un caracter pur biologic, ele se socializează, se „culturalizează", în așa fel încît, în mod practic, este imposibilă o diferențiere netă între ponderea biologicului și cea a socialului în acest aliaj.

Surprinderea acestui raport dinamic dintre cele două componente constituie, după părerea noastră, *sarcina principală* a antropologiei pedagogice.

Fenomenul educativ, specific uman, este implicat, într-un fel sau altul, într-o măsură mai mare sau mai mică, în orice act uman. Poate aceasta constituie și una din cauzele principale datorită căreia surprinderea și definirea trăsăturilor specifice proprii acestui fenomen, diferențierea sa de ansamblul influențelor care acționează asupra ființei umane, inclusiv codul genetic, este atît de anevoioasă. „Noul născut modern vine pe lume înzestrat cu posibilități nemărginite de dezvoltare"[8].

Educația nu numai că actualizează aceste posibilități, creînd cadrul necesar finalizării lor în procesul obiectivării, dar, în același timp, amplifică forța lor, mărind astfel randamentul personalității umane în procesul

[7] Richard F. Behrendt, *L'homme à la lumière de la sociologie*, Paris, 1964, p. 25.
[8] Arnold Gesell, *L'adolescent de dix à seize ans*, ed. a II-a, Paris, P.U.F., 1965, p. 19.

accelerării ritmului dezvoltării sociale. Este vorba de un proces complex, în care, pe măsura dezvoltării sociale, creşte ponderea elementului cultural-educaţional în ansamblul modalităţilor de acţiune a individului la solicitările din ce în ce mai mari ale mediului înconjurător, în acelaşi timp cu o valorificare maximă a zestrei ereditare, valorificare bazată pe o cunoaştere tot mai amănunţită a mecanismelor interne specifice acestei înzestrări ca urmare a cuceririlor ştiinţifice din genetică şi biologie în general. „Noi ştim astăzi că educabilitatea ştiinţei umane este cu mult mai mare decît ne-am imaginat-o odinioară"[9].

Dacă ponderea acestei educabilităţi, privită atît din punctul de vedere al istoriei, cît şi din punctul de vedere al individului, a crescut, aceasta înseamnă că, paralel, s-au complicat şi relaţiile sale cu fenomenul dezvoltării. Între cele două fenomene stabilindu-se anumite relaţii nemijlocite — în sensul că anumite influenţe educative, compartimentate pe diferite laturi ale procesului educativ (educaţie intelectuală, morală, estetică etc.), vor influenţa anumite posibilităţi interne specifice acestora, precum şi anumite relaţii mijlocite —, unele sarcini ce revin diferitelor laturi ale educaţiei vor influenţa, datorită corelaţiei care există între părţile componente ale personalităţii, acele posibilităţi interne a căror dezvoltare nu depinde în mod direct de aceste influenţe. Pedagogul Ananiev clasifică aceste interconexiuni în două categorii : omogene şi eterogene, precizînd că „varietatea interconexiunilor omogene şi eterogene dintre educaţie şi dezvoltare, conţinutul acestor interrelaţii în structura generală a dezvoltării, este prima dintre problemele antropologiei pedagogice care merită o studiere complexă"[10].

Pentru aceasta trebuie făcută însă distincţie între fenomenul educaţional în sens larg şi aspectul său pedagogic privit ca o particularizare a sa. Dacă în primul caz ne gîndim la funcţia fenomenului, la finalitatea sa, în al doilea caz, fără a pierde totuşi din vedere funcţia pe care o îndeplineşte fenomenul pedagogic, accentul trebuie pus pe trăsăturile distincte ale acestui fenomen, funcţia lui constituind doar o materializare a acestor trăsături. Cu alte cuvinte, în primul caz, analiza se deplasează de la fenomen spre funcţie, incluzînd, prin extindere, în fenomenul educaţional, toate acţiunile de culturalizare pe care le realizează o serie întreagă de factori (familia, şcoala, sistemul comunicaţiilor de masă, diferite relaţii interpersonale etc.) ; în al doilea caz, analiza se deplasează de la funcţie spre fenomen, circumscriind de data aceasta fenomenul pedagogic cu trăsăturile lui specifice în relaţiile sale corelative cu influenţa educativă a întregii societăţi. „Toată pedagogia implică, pe de o parte, o opţiune referitoare la finalitatea educaţiei şi, pe de altă parte, un ansamblu de concepţii de ordin psihologic, referitoare la natura umană, la evoluţia personalităţii etc."[11].

Educaţia, ca parte componentă esenţială a procesului de culturalizare, nu poate fi analizată „în sine" decît numai în corelaţie cu efectul său, transformările optimale de natură psiho-antropo-culturală ce au loc în fiinţa umană. Deşi aceste transformări constituie un tot ale cărui părţi

[9] *Pédagogie et psychologie des groupes*, Paris, 1966, p. 21.
[10] „Sovietskaia pedagogika", nr. 5/1966, p. 30.
[11] *Pédagogie et psychologie des groupes*, Paris, 1966, p. 51.

se află într-o corelație dialectică, studiul lor este obiect al mai multor discipline. *Antropologia pedagogică* surprinde doar unul din aceste raporturi, cel dintre fenomenul pedagogic educațional și transformările interne de natură progresivă ale personalității umane.

Aceste transformări devin însă o achiziție proprie numai în măsura în care, prin confluența lor cu aspectele subiective ale personalității, devin, la rîndul lor, un produs „cultural" nou, depășind în același timp stadiul atins anterior. „Problema fundamentală a dezvoltării personalității este aceea de a achiziționa trebuințe noi și nonnaturale care îi sînt necesare pentru adaptare și echilibru"[12]. În acest fel, culturalizarea prin educație duce, în același timp, atît la o obiectivare cît mai fecundă a personalității umane, cît și la o îmbogățire lăuntrică a sa, la o creștere a responsabilității sale, la o afirmare superioară în raport cu alți indivizi.

Dacă acceptăm faptul că educația constituie mijlocul principal de „integrare social-culturală", de „socializare" a individului, atunci rezultă că fără o elucidare deplină a specificului acestui fenomen nu pot fi înțelese nici alte fenomene, de altă natură, cum ar fi cele sociale, psihologice, culturale și mai ales cele care se referă la fenomenul uman privit în totalitatea lui, obiect de studiu al antropologiei filozofice.

Saltul din domeniul biologic în cel axiologic nu înseamnă o negare totală a primului, ci mai degrabă o înglobare a sa în cel de-al doilea, devenind prin aceasta element subordonat, înseamnă că valorile individuale achiziționate, rezultat al acțiunii educației, nu sînt valori pur sociale sau pur culturale, forța lor depinzînd într-o oarecare măsură și de ponderea elementului biologic, variabil de la un individ la altul și cuprins în mod organic în conținutul acelei valori individuale.

Acest proces complex al devenirii interne, al osmozei dintre biologic și axiologic, rezultat al acțiunii educației, reprezintă una din laturile dinamice ale personalității umane la a cărei elucidare antropologia pedagogică este chemată să-și aducă contribuția.

În concluzie, considerăm că antropologia pedagogică, știință particulară interdisciplinară, se impune ca o parte componentă de sine stătătoare în ansamblul științelor umane.

---

[12] *Pédagogie et psychologie des groupes*, Paris, 1966, p. 57—58.

CONCEPTUL DE STRUCTURĂ ÎN MATEMATICĂ

DE

ANGELA BOTEZ

Comparația lui Bourbaki — între matematică și un oraș ale cărui suburbii se extind neîncetat și haotic, pe cînd centrul se reconstruiește periodic demolînd cartierele vechi cu labirintul lor de străduțe pentru a tăia spre periferii bulevarde mai directe, largi și comode — reproduce plastic ideea prezentă adesea la istoricii matematicii potrivit căreia această știință ar fi trecut de la o atitudine contemplativă la una constructivă, ajungînd azi la o viziune structuralistă clarificatoare. Se susține că prehelenismul s-a interesat doar de utilitatea practică a calculului fără a cerceta necesitatea adevărului în matematică, că grecii, deși s-au preocupat de rigoarea și demonstrabilitatea teoremelor, au lăsat totuși nerezolvată problema fundamentării adevărurilor evidente — puncte de plecare pentru sistemele de gen euclidian. Secole de-a rîndul s-au eludat întrebările asupra originilor unor postulate geometrice sau algebrice unanim admise. Apariția structuralismului a adus punctul de vedere cel mai verosimil asupra obiectului și specificului matematicii, mai acceptabil decît pluralismul empiric cu abstracțiile sale ideale asupra experienței senzoriale sau decît platonismul bazării matematicii pe naturi simple preexistente (numere, mulțimi, puncte, linii) ori create de divinitate (numărul lui Kronecker). Obiectele matematicii sînt structurile, afirmă Bourbaki. Pornind de la cîteva tipuri de bază, se poate urmări în timp eșafodajul acestei științe. Introducerea structurii în matematică a fost un progres analog cu descoperirea anatomiei comparate în biologie, întrucît prin ea a devenit posibilă observarea dinamismului construcției, vechea imagine a matematicii cu domenii juxtapuse fiind înlocuită de o alta, cu planuri superpuse după modul de generare.

Ansamblul universului matematic, susține concepția structuralistă, este ordonat după principiul unei ierarhii ce are în centru structurile generatoare — „mame" — ireductibile una la alta, urmate de altele mai complexe, rezultate prin combinări multiple.

Înțelegînd prin *structură* un *„sistem ce comportă legi ca întreg (independent de proprietățile elementelor) și care se conservă sau îmbogățește prin jocul autotransformărilor*, fără a ieși din frontierele sale și a face apel

Rev. filoz., **17**, 5, p. 521–524, București, 1970

la exterior"[1], grupul Bourbaki a delimitat trei mari tipuri de structur în matematică : 1) algebrice ; 2) de ordine ; 3) topologice.

1. *Structurile algebrice* au drept prototip grupul cu derivatele sale. Format din 3 elemente în operaţii diverse ca a x b = c sau A + B = C, i acest fel de structură este de timpuriu remarcat. O sesizează Galois, ca apoi să cucerească matematica secolului al XIX-lea prin generalitatea şi fecunditatea ei deosebită. Se caracterizează prin posibilitatea operaţiilor reversibile în interiorul ei ; prin identitate — datorită existenţei elementului 0 şi prin capacitatea de a păstra punctul de sosire independent de drumul parcurs.

Grupul este coerent, autoreglat, cu o logică proprie ce respectă noncontradicţia şi identitatea, dă posibilitatea unor transformări care nu modifică întregul (împărţirea în fracţii) şi se poate transforma în subgrup pentru un grup mai general. Astfel, dacă în şirul deplasărilor obişnuite variază dimensiunile obiectului mişcat se obţine — geometria afină, dacă variază şi unghiurile — geometria proiectivă, iar în cazul unor figuri elastice care păstrează doar corespondenţa punctelor lor — geometria homeomorfică. Fiecare dintre acestea conţine grupul iniţial ca subgrup. Procesul continuă, ajungînd la geometria lui Klein — a unui sistem total de transformări.

2. *Structura de ordine* nu are esenţă operatorie, ci cuprinde relaţii ca „precedă", „succedă", mai mare, mai mic, reţele etc. Reversibilitatea ei se manifestă prin reciprocitate-permutare. Deşi are acelaşi caracter general, ea a fost mai tîrziu descoperită ca structură în matematică (o dată cu cercetările lui Birkhoff şi Glivenko).

3. Alt gen de structură fundamentală, cea *topologică*, abstractizează noţiunile intuitive de vecinătate, continuitate, limită. Proprietăţile topologice definite de Hansdorff în 1910, prezente însă de la Cauchy, Gauss, Abel în teoria limitelor, continuităţii şi convergenţei funcţiilor şi ca elemente sporadice încă la Leibniz, Arhimede, Aristotel, caracterizează azi al treilea tip de structură — „mamă".

Fiecare din aceste categorii de organizări situate la baza edificiului matematicii se întîlnesc deci mereu în evoluţia ei, unele mai mult, altele mai puţin studiate. Sînt ele formale sau, dimpotrivă, naturale ? Bourbaki nota că nu a construit, ci a descoperit structurile valabile pentru întreaga matematică printr-un procedeu similar abstractizării, în care, pornind de la obiecte deja abstracte (numere, linii), a ajuns la un grad superior de generalitate prin degajarea structurilor. Înainte de a deveni obiect al matematicii, structura s-a realizat pe diferite trepte de formalizare şi axiomatizare. Ea a fost, prin urmare, cunoscută implicit şi apoi s-a constituit ca temă explicită a cercetării. Întrebărilor lui Desanti (puse în acest sens) : care ar fi semnificaţia anteriorităţii structurilor implicite ? Arhimede şi Riemann s-au concentrat oare asupra aceleiaşi structuri, şi, în acest caz, cum se explică permanenţa ei şi faptul că maturitatea gîndirii a dus la emergenţa structurilor pure ? le-am răspunde cu un citat din Piaget : „Psihologic, ordinea luării la cunoştinţă este inversă celei genetice.

[1] J. Piaget, *Le structuralisme*, Paris, P.U.F., 1968, p. 3.

Analiza reflexivă atinge întîi rezultatele construcției mentale și apoi mecanismele ei intime. Descoperirea tardivă a structurilor poate fi un indiciu pentru caracterul lor primitiv și generator"[2].

Structurile sînt naturale în accepția că s-au relevat pe baza unor îndelungi repetări ale operațiilor cotidiene de ordonare, corespondență, reunire a diferitelor lucruri, fapt dovedit și de cercetările psihologice care arată că stadiile primitive ale dezvoltării umane sînt, atît ontogenetic, cît și filogenetic (copil, maimuță), caracterizate prin comportamente de tipul structurilor „mame". Contrar istoriei geometriei, dar conform cu filiația ei teoretică, un copil deosebește inițial între o figură închisă (cerc) și una deschisă (spirală) și apoi între formele și dimensiunile lor. Reflectînd asupra structurilor matematice și logice, Gödel a demonstrat și el că acestea nu se confundă cu formalizarea și se referă inevitabil la o realitate „naturală". O teorie suficient de bogată și consistentă ca aritmetica elementară nu poate fi fundamentată cu mijloace logico-formale. La orice nivel însă se află posibilitatea structuralizării, teoriile matematice tind asimptotic la limita formalizării.

Matematica oferă în același timp exigențe structurale și fapte de geneză. $\sqrt{2}$ este un număr irațional, dar și rezultat al raportării diagonalei pătratului la latura sa, sau limită a unui șir Cantor. Se definește asupra corpului numerelor reale, dar are și o schemă specifică de geneză. Domeniile de idealitate și constituire apar în conexiune, inseparabile. Primul află în al doilea un cîmp de efectuare și sursă de probleme. Al doilea este normalizat și stabilizat de posibilitățile operatorii existente în primul. O structură formal definită retrimite la anumite modele de geneză; pe de altă parte, orice schemă de construcție trebuie să verifice condițiile sistemului.

Există o circularitate în care polii ideal și genetic nu se pot separa. Un matematician care are de-a face cu o regiune ideală a apodicticului nu poate defini structuri formale decît prin dezvoltarea unui domeniu de constituire, iar un istoric nu poate atinge o devenire reală decît în orizontul unui cîmp ideal normativ. Matematicianul, elaborînd axiomele unei structuri formale, continuă șirul de acțiuni în care, descoperindu-se regiuni de eterogenitate a cîmpurilor de operație și ghidîndu-se prin nevoia de echilibru a figurilor, în final se sesizează emergența „structurilor bune". Istoricul depistează drumul constituirii temporale trecînd prin diferite cîmpuri de idealitate. Orice structură este deci conceptibilă ca geneză, și orice istorie este condusă spre structura ideală a obiectului cercetat.

„Structuralismul matematic face economie de gîndire folosind metoda axiomatică, care, contrar aparențelor, tinde să substituie idei — calculului. Intuiția matematică, dispunînd de pîrghiile puternice ale teoriei structuraliste, reușește să stăpînească dintr-o singură privire teritorii largi. Cînd într-un fenomen cercetat este presimțită o organizare cunoscută, fluxul intuitiv își găsește orientare în peisajul aparent haotic. Dezvăluindu-se în interacțiunile complexe anumite structuri, există posibilitatea

[2] J. Piaget, *La structure mathématique et les structures opératoires de l'intelligence*, în *L'enseignement des mathématiques*, 1955.

aplicării directe a algoritmelor proprii acestora. Matematicianul a căpătat astfel o busolă de mișcare"[3].

Structurile sînt forme abstracte golite de conținutul lor intuitiv cu scopul expres de a căpăta o largă eficacitate și de a cerceta cît mai obiectiv.

În matematică, intenția pozitivă a metodei se realizează mai mult decît în alte științe, unde structuralismul a hipertrofiat adeseori potențele metodei sale, încercînd să înlăture subiectul, temporabilitatea, libertatea în favoarea obiectului, a atemporalului, a determinismului rigid.

Studiul structurilor nu suprimă de la sine nici o dimensiune a cunoașterii integrîndu-se în gîndirea științifică. El nu înlătură omul, operațiile fiind legate de activitatea umană. Metoda structuralistă (spre deosebire de doctrină) nu se opune cercetării genetice și funcționale. Ea se dovedește deschisă spre îmbogățire continuă. Este edificator, în acest sens, apelul ce se face azi în matematică la structuri mai dinamice decît cele ale lui Bourbaki — categoriile, cu dimensiunea lor fundamentală, funcția (Mac Lane, Eilenberg). Referindu-se la organizarea operațiilor matematicianului, și nu a matematicii, ele s-au ridicat pe o treaptă mai înaltă de generalizare. Iar faptul că unele domenii ale științelor sînt astăzi invadate de conceptul de structură cu o persistență similară celei pe care a avut-o în gîndirea secolului al XIX-lea, noțiunea de „evoluție" se explică, probabil, și prin originile matematice ale acestei metode, ce-i conferă dreptul să aspire la mult căutata exactitate universală, speranța erei cosmice.

[3] După Bourbaki, *Arhitectura matematicii*, în *Materialismul dialectic și științele moderne*, vol. XI, *Logică și filozofie*, București, 1966, p. 548—549.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

CULTURĂ ȘI UMANISM (I)

DE

AL. TĂNASE

Se spune, pe drept cuvînt, că există tot atîtea moduri de a citi și recepta o carte, de a privi un tablou, de a asculta o simfonie cîți indivizi se află în situația unor receptori *activi* de cultură. Ceea ce nu anulează, firește, *obiectivitatea* și *universalitatea* valorilor culturale și nici posibilitatea unor criterii mai generale (de clasă, naționale, de epocă) în înțelegerea și asimilarea acestor valori. Este vorba numai de existența unor *unghiuri particulare*, a unor *perspective specifice* de receptare culturală, în funcție de formația intelectuală și preocupările profesionale ale fiecăruia.

Într-o vreme cînd *umanismul* — după ce a fost și mai continuă să fie frustrat și mistificat de o milenară practică socială represivă, bazată pe exploatare, violență, oprimare — este pus în cauză și sub raport teoretic, fiind opus obiectivității și rigorilor cunoașterii științifice, este important a dezvălui coordonata umanistă ca o permanență a faptelor de cultură și civilizația, ca o implicație necesară a oricăror acte de cultură menite să lărgească aria posibilului și cîmpul afirmării umane.

PROGRES ȘI UMANISM

De cînd J.-J. Rousseau a scris cunoscutul *Discurs asupra științelor și artelor*, problema progresului nu a încetat să fie una dintre problemele cele mai pasionant controversate ale civilizației moderne. După două secole, în condițiile în care numărul celor care condamnă civilizația tocmai sub raportul progresului său tehnico-științific, neconcordat cu cel moral, a sporit, întrebarea pusă de Academia din Dijon: „*dacă progresul științelor și artelor a contribuit la coruperea sau înălțarea moravurilor*" sună destul de actual. Tot atît de actuală ne apare, în perspectiva timpului, poziția lui Rousseau, pe care o anumită istorie a ideilor s-a grăbit să-l taxeze ca pe un critic al progresului și civilizației în general, făcînd din marele scrii-

Rev. filoz., **17**, 5, p. 525–533, București, 1970

tor şi filozof doar teoreticianul întoarcerii la natură. Sper să revin cu alt prilej asupra idealului rousseau-ist în lumina civilizaţiei contemporane.

Am amintit însă de momentul Rousseau pentru a sublinia, din capul locului, că *Eseu despre progres* al prof. dr. docent Constantin Borgeanu se înscrie pe linia marilor controverse filozofice şi literare ale vremurilor moderne. Apariţia unei asemenea lucrări este cu atît mai salutară cu cît problema progresului — în ciuda vechimii sale multiseculare, chiar ca problemă teoretică — a fost foarte puţin cercetată pînă în prezent în literatura marxistă. Orientările dogmatice au întreţinut multă vreme o imagine săracă, simplificatoare a progresului, în spiritul vechiului evoluţionism. Istoria apărea în această imagine ca un marş triumfal; lupta dintre nou şi vechi era artificial introdusă pentru a da impresia de gîndire dialectică, căile istoriei erau dinainte definite, astfel încît bătăliile erau dinainte cîştigate de „forţele noului". De aici incapacitatea teoretică de a gîndi recularile şi stagnările, fără de care istoria umanităţii ar fi o istorie mitizată, transpusă în planul basmelor şi legendelor unde binele şi răul apar asemenea unor esenţe pure. Contribuţiile inedite ale cărţii, soluţiile sale originale nu s-au prea bucurat de atenţia criticii filozofice, atît de anemică la noi, limitîndu-se adesea la simple consemnări sau recenzii de serviciu. Nici în rîndurile de faţă nu poate fi vorba de o recenzie sau de o analiză exhaustivă a ideilor din această lucrare. Nu acesta este rostul însemnărilor mele. Mă interesează *ideea de progres* în raport cu alte două „idei-forţă" ale epocii noastre : *ideea de om* (umanitate) şi *ideea de cultură*.

Este posibilă o *fundamentare ştiinţifică* a umanismului, respectiv a ideii de om şi umanitate, în lumina înţelegerii marxiste a omului şi societăţii ? Unii autori — din afara sau din interiorul marxismului — răspund negativ. Iată-ne în faţa unei lucrări marxiste despre progres în care se demonstrează un răspuns pozitiv la întrebarea pusă. Şi nu numai prin capitolele consacrate unor probleme ca acestea : *progresul social şi problema generalului uman* (nu ştiu de ce ultimele două cuvinte sînt puse între ghilimele, poate pentru a sublinia o rezervă critică faţă de acest concept pe care însă, din fericire, textul nu o justifică), *omul şi progresul civilizaţiei*, *criza subiectului şi realitatea contemporană*. Desigur, ideea de progres face parte din categoria acelor idei impuse cugetării moderne de înseşi prefacerile revoluţionare pe care le trăiesc generaţiile noastre, de ritmurile spectaculoase ale dezvoltării, îndeosebi în domeniul ştiinţei şi tehnicii. Asistăm deci la o renaştere a ideii de progres, dar nu în optica *Renaşterii*, grevată de hipostazierea unor modele considerate perfecte ale antichităţii, nici în cea *iluministă*, reducţionistă şi simplificatoare, nici în cea *evoluţionistă* plată şi liniară (toate aceste poziţii generează, dimpotrivă, în măsura în care mai au circulaţie, manifestări teoretice de „criză a progresului"), ci într-o perspectivă autentic dialectică, ceea ce presupune depăşirea *falsei* dileme definite de Renouvier ca necesitate de a alege între un *concept obiectiv* al progresului ca *lege istorică* şi un *concept subiectiv* al progresului ca *ideal etico-politic*. Lucrării lui C. Borgeanu îi este proprie strădania de a elabora unele premise metodologice pentru o cercetare obiectivă a *criteriilor* progresului social, prin analogie cu *progresul biologic* sau luînd ca model un domeniu al vieţii sociale în care indicatorii obiectivi ai progresului, posibilitatea de a-l descrie în termeni obiectivi, sînt în afară de orice

îndoială, chiar şi pentru cei mai aprigi adversari ai ideii de progres — sfera gîndirii şi activităţii ştiinţifice. Fie că este vorba de *premisele metodologice* ale cercetării, de o definiţie *operaţională* a progresului care elimină de la început orice *criterii de valoare*, reţinînd numai asemenea trăsături ca proces *orientat*, *schimbare* în timp (cantitativă şi calitativă), *continuitate*, *procesualitate* şi *legitate*, fie că este vorba de *criteriul fundamental al progresului social* ca succesiune a formaţiunilor social-economice, cu toate meandrele şi inegalităţile sale, cu toate zigzagurile şi contradicţiile sale, autorul la care ne-am referit pare a opta, la un moment dat, pentru o înţelegere a progresului care să elimine umanismul, respectiv încorporarea unor factori de valoare şi subiectivitate umană. Oare nu spre o asemenea concluzie ne duce căutarea pîrghiei principale, a punctului nodal al progresului social în interesul dezvoltării forţelor de producţie ale societăţii, cu toate implicaţiile sale privind productivitatea muncii, ritmul de creştere etc.? Ar fi o înţelegere faslă, în contradicţie cu mesajul umanist al cărţii. Nici formaţiunile social-economice nu se reduc la ansamblul faptelor şi proceselor materiale, nici forţele de producţie nu se reduc la tehnică, la factori obiectivi, ci cuprind şi factori subiectivi — „omul ca forţă de muncă şi creaţie", raporturile sociale ca raporturi umane. A elimina *valoarea* şi *subiectivitatea* din *premisele metodologice* ale unei cercetări menite să dezvăluie *temeiurile obiective*, *baza necesară* a unor procese sociale, a sensului devenirii istorice, nu înseamnă a le elimina din tabloul cognitiv obţinut ca un rezultat al acestor cercetări. Premisele cercetării nu pot fi niciodată confundate cu cercetarea însăşi, cu toate componentele epistemologice şi axiologice ale acesteia, cu toate impulsurile şi finalităţile sale.

Umanismul abstract, care confecţionează speculativ modele umane în afară sau potrivnice marilor drumuri ale istoriei moderne, ignorînd îndeosebi revoluţiile social-politice şi tehnico-ştiinţifice ale veacului nostru, este total steril şi ineficient. Imperativul umanist al contemporaneităţii reclamă depăşirea unor atare modele umane ale vechilor antropologii metafizice, asimilarea şi valorificarea într-o perspectivă umanistă a noilor experienţe sociale şi ştiinţifice. Este una din concluziile rodnice şi stimulatorii ale *Eseului despre progres* — chiar dacă în discuţie se află nu ştiinţa şi umanismul în general, ci coordonata ştiinţifică şi cea umanistă în modul de a trata ideea de progres. Între *progres* şi *valoare*, care implică raportarea la uman ca potenţialitate sau realitate creatoare, nu există un raport ca de la *obiectivitate* şi *necesitate relativă* a devenirii istorice la o *obiectivitate* şi *necesitate absolută* a lumii valorilor (concepută autonomist ca o lume imobilă, supra-istorică a esenţelor pure) şi nici ca un raport între *realitatea obiectivă* a progresului social şi *subiectivitatea* opţiunilor valorice (rezultat al preferinţelor individuale, arbitrare, al unui relativism total al voinţelor subiective). În realitate, este vorba de două momente sau dimensiuni necesare, indisolubil legate, ale dialecticii istoriei: *progresul* social se realizează, în ultimă analiză, prin sporirea în adîncime şi cuprinderea *spaţiului axiologic* al vieţii umane, prin creşterea coeficientului de valoare (cunoaştere şi experienţă condensată, inteligenţă şi înţelepciune obiectivată); *valoarea*, la rîndul ei, nu este un dat apriori al istoriei şi deci o premisă iniţială a progresului istoric sau o condiţie supra-istorică a acestui progres, ca un sistem de referinţă absolut şi imuabil, şi nici un cîmp al

arbitrarului preferințelor subiective, ci o rezultantă sintetică, cumulativă a progresului istoric. Există, firește, și *criterii specifice* ale progresului, în funcție de *pluridimensionalitatea* sa, de domeniile de viață socială avute în vedere, există linii de dezvoltare care se întretaie, se întrepătrund sau chiar se contrazic, există *tipuri* de progres după caracterul orînduirii sociale sau *cadre de comunitate umană* care favorizează sau frînează mișcarea progresivă a istoriei. Toate aceste probleme își află o tratare corespunzătoare în studiul monografic al prof. C. Borgeanu. Ceea ce am dorit să subliniez este faptul că pentru o teorie consecvent umanistă a progresului — care nu poate fi decît o teorie marxistă — progresul se măsoară atît prin gradul de obiectivare și istoricizare a esenței umane (obiectivare care nu poate fi redusă la un proces de înstrăinare și reificare a omului, la dizolvarea umanului în lucruri și obiectualizarea sa), cît și prin gradul de subiectivizare și umanizare a realului, a lucrurilor și obiectelor, care devin purtătoare de valori, mărturii ale creativității, mesageri ai spiritualității umane. Căci, așa cum progresul social, ca progres al *condiției umane*, nu poate fi redus la ordinea faptelor și proceselor obiective, materiale, tot astfel *valorile*-cristalizări ale progresului, discontinuitățile și permanențele sale, nu se reduc la ordinea trăirilor și stărilor subiective, ci reprezintă o sinteză a subiectivului și obiectivului.

Perspectiva *științifică* și cea *umanistă* în tratarea problemelor progresului apar cu atît mai pregnant unite atunci cînd este vorba de a oferi o interpretare dialectică a *conceptului de general-uman*. La prima vedere, nimic nu pare mai diametral opus decît aceste concepte : *progresul*, care implică, prin definiție, istorismul, este profund contradictoriu și inegal, mai ales în societățile în care afirmarea omului ca stăpîn al naturii este însoțită de un proces social de dezumanizare, și *universalul-uman*, care ar implica o *esență umană* anistorică, dată o dată pentru totdeauna ca un ideal de perfecțiune ce nu mai poate fi depășit.

„În ce constă un asemenea general-uman, în ce măsură istorismul fundamental al doctrinei marxiste, concepția marxistă despre progres sînt compatibile cu existența unor permanențe umane — iată întrebări legitime pe care le ridică ideea dezalienării și realizării omului" (p. 129). Depășind atît *dogmatismul abstract*, care postulează existența unei esențe umane veșnice, „care ar explica comportarea oamenilor în toate epocile istorice și deci întreaga evoluție a societății", cît și *relativismul subiectivist* despre „plasticitatea absolută a naturii umane", care face ininteligibilă însăși ideea de progres, concepția marxistă este singura care ne oferă o înțelegere a umanului (și, respectiv, a modelelor umane) ca o unitate a istoricității și determinismului cu maximă stabilitate și permanență, dată de existența unor trăsături general-umane.

Este o idee limpede formulată în cartea citată : „... Nu există nici o incompatibilitate între înțelegerea omului ca produs al unei orînduiri sociale și existența unor trăsături general-umane, între caracterul istoric, de clasă al valorilor umane și progresul acestora în genere în istoria societății. Istorismul concepției marxist-leniniste asupra omului nu înseamnă cîtuși de puțin relativism, negarea continuității, a unei anumite permanențe a valorilor, desființarea oricărui etalon specific uman" (p. 135).

General-umanul nu se reduce la normele elementare de conduită în societate, ci presupune mai ales o continuitate valorică a existenței

umane, o dimensiune axiologică a întregii istorii umane. Această nouă interpretare a umanului se datorește faptului că însuși umanul (cu permanențele sale) este conceput istoric : ca un proces dialectic, constructiv, niciodată pe deplin încheiat. Idealul de perfecțiune umană este el însuși o noțiune istorică, dinamică, și nu statică ; este un ideal uman rezultînd din acțiunea a numeroși factori istorici, acumulare sintetică a trecutului — efect al progresului material și spiritual — și totodată o proiectare în viitor a unui model uman dezirabil și posibil. Cu alte cuvinte, generalumanul nu reprezintă nici o premisă apriori sau o *condiție ideală*, transistorică a evoluției umanului, nici un ideal de perfecțiune proiectat într-un viitor nedefinit și imposibil de atins, ci un *proces istoric* în care, pe o traiectorie sinuoasă spiralică, ascendentă, se trece mereu de la modele posibile și ideale ale umanului la hipostaze reale, care generează noi aspirații și modele ideale. Este o perspectivă dialectică a umanului care depășește umanismul tradițional și vechile antropologii filozofice, dar și filozofiile pozitiviste, pragmatice și empiriste care subminează orice posibilitate de interpretare generalizatoare și esențializatoare a umanului.

PROGRESUL CIVILIZAȚIEI ȘI IDEALUL UMANIST

O carte despre progres nu putea ocoli o problemă care reține de mult atenția istoricilor, sociologilor, filozofilor, etnologilor moderni — problema civilizației.

Raportul om-civilizație este analizat îndeosebi în funcție de consecințele umane ale progresului tehnic, atît de diferite în capitalism și socialism și care au provocat numeroase dezbateri, au generat o vastă literatură. Civilizația este un concept polivalent de cercetare inter- și multidisciplinară, pe care unii îl elogiază pînă la idolatrie, așa cum face Joseph Chappey, care afirmă că este singurul concept care ar putea asigura o adevărată știință a lumii umane, un concept de certă *valoare metodologică* și *sintetică* pentru surprinderea și reflectarea proceselor și tendințelor unificatoare, atribuind chiar ideii de civilizație virtuți terapeutice nu numai pe planul reflecției istorice, dar și al practicii sociale (*Histoire de la civilisation en Occident*, vol. I, *La crise de l'histoire et la mort de l'idée de civilisation*).

Alții resping conceptul de civilizație ca pe un avorton teoretic, fără a se putea însă dispensa, cel puțin sub raport metodologic, de a opera cu el. În această situație se află, între alții, Antoine Pelletier și Jean-Jacques Goblot (în cartea *Matérialisme historique et histoire des civilisations*, apărută în 1969 la Editions sociales și cuprinzînd, sub forma a două studii mari, mai multe articole apărute în revista „La Pensée").

În gîndirea modernă, ideea de civilizație s-a impus pe măsură ce cercetarea istorică și-a lărgit cîmpul de investigație, a încetat de a fi pur evenimențială, cronicărească, tinzînd să cuprindă, să sesizeze diversitatea și unitatea devenirii umane. Oricîte critici i s-ar aduce în prezent, această idee a inaugurat — o dată cu Montesquieu și Voltaire — un nou mod de tratare a istoriei, a faptelor socio-culturale. Respingînd acea înțelegere a istoriei redusă la compilații cronologice, lipsită de spirit cetățenesc, ca și de spirit filozofic, Voltaire scria (într-o scrisoare către Iacob

Verner 1 iunie 1744): „... M-am străduit să fac, pe cît mi-a stat în putință, istoria moravurilor, a științelor, a legilor, a obiceiurilor, a superstițiilor. Aproape că nu se pot vedea decît istorii ale regilor; eu doresc o istorie a oamenilor".

Este mai puțin important dacă termenul civilizație apare sau nu la Voltaire (ar fi poate interesant de urmărit însăși evoluția acestui cuvînt, deplasările de sens și accent care s-au produs în cele două secole de existență, dar nu mi-am propus aceasta în însemnările de față); important este însă faptul că se deschide astfel o nouă perspectivă în studiul faptelor social-istorice și culturale.

În epocile ce vor urma, postulatele concepției iluministe despre sensul istoriei și al civilizației vor fi nu o dată puse în cauză, controversate, respinse — mai ales pentru raționalismul lor abstract, pentru încrederea în raționalitatea ordinii sociale ce urma să se instaureze și care a fost dezmințită de tot ceea ce reprezintă iraționalitate, absurd, antiumanism intrinsec în orînduirea capitalistă. Rămîne însă pe deplin viabilă pînă în zilele noastre ideea, oarecum concluzivă, din citatul reprodus : în cunoașterea istorică, ceea ce trebuie să avem în vedere și merită osteneala noastră este *nu istoria regilor*, ci aceea *a oamenilor*, cu faptele și dramele lor, cu înălțările și căderile lor, cu tot ceea ce reprezintă însăși *vocația* speciei umane. Că Voltaire nu înțelegea această idee într-un mod exclusivist și unilateral, o dovedesc propriile sale lucrări consacrate lui Petru I și lui Carol al XII-lea al Suediei.

Dar să ne întoarcem la ideea de civilizație care, într-un secol atît de pozitivist cum a fost secolul al XIX-lea nu mai putea să rămînă doar o *valoare filozofică*, un principiu de raționalitate al faptelor istorice; insuficient construită și fundamentată teoretic (deficiență pe care, de altfel, o are și azi), ea a putut deveni lesne un vag termen de referință în lucrări istorice de tip tradițional, ca cele ale lui Guizot, de pildă, sau a fost relativizată pînă la desființare în sociologiile pozitiviste. La limită, aidoma spațiului lui Zenon, care a fost descompus într-o infinitate de fragmente, civilizația a fost fragmentată, dezagregată într-o infinitate de aspecte care o face aproape incomprehensibilă și ininteligibilă. Au trebuit să treacă multe decenii, să se înfrunte multe școli istorice și sociologice și, mai ales, să se acumuleze o cantitate de-a dreptul derutantă de fapte pentru ca ideea de civilizație să devină din nou o ispită irezistibilă pentru cercetătorii trecutului uman sau chiar pentru sociologi (care, ce-i drept, s-au dovedit cei mai puțin tentați de a face din această idee un principiu explicativ). Iată definiția unui istoric de prestigiu care își asimilează și folosește ideea de civilizație în bună tradiție franceză — M. Crouzet : „Civilizația este... un ansamblu de idei și de instituții politice, de condiții ale vieții materiale și ale tehnicii, de forțe de producție și raporturi sociale, toate manifestările activității religioase, intelectuale și artistice" [1].

Definită astfel, ideea de civilizație implică o altă problemă : care sînt componentele sale și în ce fel se structurează aceste componente spre a forma diverse *sisteme de civilizație*? Cu alte cuvinte, ce sînt *faptele de civilizație*?

[1] *Histoire générale des civilisations*, t. I, 1953, *Preface*.

„Dacă noţiunea de civilizaţie deschide drumul unei istorii « totale » realmente comprehensivă, aceasta nu e posibil decît exprimînd un anumit număr de realităţi pe cît de fundamentale, pe atît de determinante" (Antoine Pelletier).

Aceste relaţii fundamentale, tipice, caracteristice, de mare durabilitate istorică, sînt faptele de civilizaţie. La istorici ca Braudel şi Crouzet, tocmai acest caracter de permanenţă şi de stabilitate distinge faptele de civilizaţie de celelalte fapte sociale. Istoria civilizaţiilor se măsoară cu secole ; în acest caz, timpul concret al istoriei tradiţionale (preponderent evenimenţiale) cedează locul unui timp de mai mare abstractitate, ca o scenă de mare stabilitate pe care se desfăşoară faptele şi dramele istoriei. De aici decurge şi o altă caracteristică a faptelor de civilizaţie — *continuitatea* lor : alcătuiesc ceea ce e *viu* în trecutul uman, ceea ce rămîne se transmite, îşi păstrează eficacitatea.

Dar iată acum o altă problemă pe care ne-o sugerează conceptul de civilizaţie : dacă prin acest concept definim un ansamblu de fapte — fapte de civilizaţie —, e limpede că avem de-a face cu un sistem organizat, şi nu cu o îngrămădire haotică, întîmplătoare. Într-un fel sau altul, mulţi autori recunosc că nu toate aceste fapte au o valoare egală sub raportul tipicităţii, semnificaţiei, eficacităţii etc. ; mai mult decît atît, fiecare autor, oricît ar tinde să fie obiectiv, privilegiază unele fapte în defavoarea altora fie pentru că aşa o cere unghiul specific al cercetării, fie în funcţie de pregătirea profesională şi formaţia sa intelectuală. Ca să nu mai vorbim de criteriile *obiective* în stabilirea legăturilor dintre diverse componente ce alcătuiesc o civilizaţie, în ordonarea şi ierarhizarea lor, în sisteme unitare, coerente. Chiar M. Crouzet, care respinge ideea unor asemenea ordonări pe motiv că ea duce la privilegierea arbitrară şi unilaterală a unor fapte în detrimentul altora, mărturiseşte totuşi că el a insistat asupra formelor economice şi sociale, că a pus accent pe dezvoltarea tehnicii şi a factorilor demografici. De unde rezultă că a fi obiectiv nu înseamnă a evita ierarhizarea faptelor de civilizaţie, ci a le reconstitui, ţinînd seama cît mai exact posibil de maniera în care ele însele sînt ordonate şi ierarhizate, astfel încît *modelul descriptiv* sau *teoretic* la care ajungem să corespundă cu însuşi sistemul ordonat, real al civilizaţiei respective. Cert este însă că numai materialismul istoric (cu principiile şi categoriile sale — formaţiune social-economică, bază şi suprastructură, clase sociale, existenţă şi conştiinţă socială), poate constitui un instrument metodologic şi euristic pentru a rezolva consecvent-ştiinţific problema unor modele de civilizaţie care să reflecte adecvat structurile şi dinamica internă a sistemelor de civilizaţie, raportul dintre istoricitatea şi permanenţa lor umană, relaţia dintre determinările de clasă şi naţionale particularizatoare ale civilizaţiei şi universalismul său.

Un lucru cît se poate de ciudat : în cartea celor doi autori francezi, după ce ni se vorbeşte pe zeci de pagini despre civilizaţie, se dau definiţii, se fac caracterizări, se vorbeşte despre *patrimoniul comun* al civilizaţiilor (bazele concrete, modul de existenţă şi semnificaţia istorică a bunurilor comune, devenirea), despre „cîmpul de aplicare a conceptului de civilizaţie", care „este infinit mai vast decît cel al naţiunii", ideea de civilizaţie este opusă aceleia de naţiune şi practic respinsă. Argumente ?

Naţiunea este istoria noastră privită în contradicţiile sale; *civilizaţia* = istoria noastră mai puţin contradicţiile sale; naţiunea reprezintă o adevărată creaţie continuă, civilizaţia este esenţialmente alcătuită din trecut din care e destul de greu a fasona prezentul. Şi de aici concluzia că noţiunea azi dominantă de civilizaţie este nu numai arbitrară, abstractă, idealistă (??), dar e grevată de o insuficienţă mult mai gravă, care rezumă toate slăbiciunile sale: ea este lipsită de istorie. Noţiunea de civilizaţie poate fi cel mult comodă pentru a desemna şi integra aspecte reale ale istoriei, dar ea nu le poate explica. Este o noţiune pur descriptivă, fără valoare ştiinţifică, de o radicală neputinţă teoretică.

Toate aceste critici nu sînt dovedite cu nimic. Tot atît de inconsistente sînt, firește, teorii ca aceea a lui Toynbee, care reduce obiectul istoriei la civilizaţie, considerînd comunităţile naţionale, statele naţionale ca insuficiente şi cu totul ineficiente ca obiect de cercetare istorică, în sensul posibilităţii de a oferi explicaţii şi cunoştinţe istorice valabile[2]. Dimpotrivă, modul în care sînt tratate problemele şi mai ales argumentele ce se aduc în favoarea existenţei faptelor de civilizaţie pledează pentru legitimitatea conceptului repudiat. Cum altfel ar putea fi interpretate toate încercările ce se fac de a surprinde unitatea în diversitate a procesului istoric, unele tendinţe de fuzionare a culturilor, de împrumut şi aculturaţie, diversitatea etnică originală a speciei umane şi diversificarea sa culturală, caracteristici ale modelului de civilizaţie care s-a dezvoltat în Creta şi Micene (civilizaţii de tipul celor ale Orientului Apropiat) cu unele particularităţi — rolul considerabil al navigaţiei şi comerţului, economia rurală mai dispersată, centralizare monarhică mai puţin absolută şi mai precară, diversitatea mediilor etnice şi a moştenirii culturale, flexibilitate mai mare a relaţiilor sociale? În ce mă priveşte, mi-am expus mai pe larg în altă parte opiniile asupra conţinutului acestui concept. Aş dori să mai adaug că noţiunea faptelor de civilizaţie, ca fapte caracteristice de efectivă permanenţă umană, ne duce, ea însăşi, la ideea de sistem, face necesar un concept integrator de mai adîncă generalitate şi esenţialitate. Civilizaţia nu trebuie opusă naţiunii nici sub raportul contradicţiilor, nici sub cel al creativităţii; reţinînd momentele de cristalizare a eforturilor umane, faptele în care necesarul şi generalul depăşesc accidentalul, efemerul (chiar dacă se prezintă sub forma singularului caracteristic), civilizaţia nu este istoria purificată de contradicţiile ei, ci istoria rezolvării şi depăşirii contradicţiilor maturizate, ceea ce înseamnă implicit generarea altora, o *continuitate* de mai largă perspectivă, dar nu mai puţin contradictorie. Civilizaţia, ca şi naţiunea, este de asemenea *creaţie continuă* (şi nu trecut amorf sau sistem închis), dar aceasta e privită sub raportul *universalităţii*, din punctul de vedere al sferei de circulaţie şi asimilare a valorilor de cultură, al depăşirii unor cadre regionale — fără a înceta de a fi naţionale — şi sub raportul *eficacităţii* din punctul de vedere al realizării social-umane al valorilor, al transformării lor în bunuri de civilizaţie, fără a înceta prin aceasta de a fi valori culturale.

Cei mai de seamă savanţi şi oameni de cultură în general, care contribuie la progresul tehnic-ştiinţific al civilizaţiei contemporane, sînt

[2] Vezi Nicolae Bagdasar, *Teoreticieni ai civilizaţiei*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969.

convinși că *știința* fără *conștiință* nu este decît ruina inimii. Ei nu sînt și nu pot fi neutri sub raport *etic* și *axiologic*. De aici credința în triumful final al unei civilizații umaniste, chiar dacă de multe ori această credință nu este asociată cu convingeri filozofico-științifice despre căile regenerării umaniste a omenirii. Automatizarea generalizată va avea, firește, consecințe dintre cele mai fericite pentru omenire, iar *neomașinismul* nu se va transforma într-o maladie a civilizației, într-un instrument de mutilare a minții omenești, dacă și în măsura în care scopul omului va rămîne omul.

Uneori ipotezele privind dezvoltarea viitoare a științei și tehnicii vizează niște culmi pe care cu greu se poate ridica chiar și imaginația creatorilor de literatură științifico-fantastică. Un specialist în domeniul *laserului* (una dintre invențiile aproape miraculoase ale ultimilor ani, îndeosebi prin fantasticile posibilități și perspective pe care le deschide) crede că, în cazul dispariției Soarelui printr-un cataclism incomensurabil, acesta va putea fi înlocuit cu un laser cosmic capabil să încălzească și să lumineze Terra. Alți savanți mai realiști spun că în orice caz omul va putea plasa o serie de puternice stații laser-soare, menite să topească eternele ghețuri ale Nordului. Dar oricît de departe ar merge asemenea previziuni asupra viitorului civilizației omenești — sau tocmai de aceea —, rămîne statornică la cei mai mulți savanți convingerea că „piesa centrală în acest carusel al invențiilor rămîne omul, nu mașina. Aceasta, fie că se numește laser, fie că este o navă stelară, fie că este un oraș subacvatic, fără om nu va fi nimic. Secolul al XX-lea — timpul marilor miracole științifice — nu poate fi înregistrat de istorie decît ca timpul înscris sub semnul înfloririi întregii umanități, iar viitorul în știință nu va avea alt reazem decît „OMUL" [3].

[3] Prof. ing. Paul Redhead, Consiliu Național al Cercetării (Canada), în „Astra", nr. 12/1969.

PIERRE FRANCASTEL ŞI ANALIZA STRUCTURALĂ A LIMBAJULUI PLASTIC

DE

LUDWIG GRÜNBERG

Analiza structurală a limbajului plastic în lucrările lui Pierre Francastel * capătă dimensiunile unui semnificativ act de cultură. Francastel întreprinde un act intelectual dificil şi temerar, prin care istoria şi sociologia artei sînt scoase din tentaculele unei „gîndiri condiţionate". El ordonează într-o structură nouă datele eterogene referitoare la artele plastice, punînd în relief concomitent *existenţa* unui limbaj plastic ireductibil la alte tipuri de limbaj şi *specificul* lui, care atestă interrelaţii complexe cu toate manifestările civilizaţiei umane. Dacă la apariţie cartea sa dedicată studiului raportului dintre pictură şi societate a surprins şi a scandalizat, a stîrnit elogii, dar şi opoziţii, astăzi, într-o epocă de proliferare legitimă a metodei structurale în „lectura" tuturor sistemelor de semne, subtilele analize ale spaţiului plastic, ale parcursurilor imaginare şi semnelor pierdute, ale mediilor vizuale şi limbajului imagistic par locuri comune. Blamată la început de cei care reduceau arta la un simplu ornament, la o oglindire pasivă a realităţii percepute sau la o ilustrare anodină a unor adevăruri conceptuale prestabilite, ea a ajuns în mai puţin de două decenii o lucrare de referinţă fundamentală pentru

* Născut la Paris (8 iunie 1900), Pierre Francastel a urmat studii de literatură clasică şi apoi s-a dedicat cercetărilor de istoria artei, participînd totodată la investigaţiile arheologice reclamate de restaurarea castelului din Versailles. După susţinerea tezei de doctorat (*La sculpture de Versailles*, 1930), a fost profesor la Institutul Francez din Varşovia, la Universitatea din Strasbourg şi, începînd din 1948, la Sorbona, unde timp de peste 20 de ani a condus învăţămîntul de sociologia artei şi a organizat numeroase cercetări, promovînd o nouă şi originală metodă de lectură a limbajului imaginistic, vizînd concomitent „decodificarea" surselor nescrise ale civilizaţiei şi reflexia dialectică asupra modalităţilor şi rolului imaginarului. Lucrările sale fundamentale sînt : *Peinture et société* (1951), *Art et Technique aux XIXème et XXèmesiècles* (1964), *La réalité figurative* (1965), *La Figure et le Lieu* (1967). A mai publicat *L'impressionisme* (1937), *Le style empire* (1939), *L'humanisme roman* (1942), iar în colaborare cu soţia sa, Galienne Francastel, *Histoire de la peinture française* (1955) şi ultima lucrare, apărută cu puţin înaintea morţii, *Le portrait* (1969). Pierre Francastel este aproape unanim recunoscut ca unul din ctitorii sociologiei moderne a artei. A încetat din viaţă la 5 ianuarie 1970.

Rev. filoz., 17, 5, p. 535–548, Bucureşti, 1970

studiul istoriei artei, al sociologiei artei, al esteticii, al axiologiei sau al antropologiei culturale.

1. „LECTURA CREATOARE" A IMAGINILOR PLASTICE

Obiectivul central pe care şi-l propune *Pictură şi societate* este de fapt elaborarea unei metode de lectură creatoare a imaginilor plastice „în raport cu activitatea totală a omului într-o epocă dată" [1]. Deoarece problemele implicate în studiul diferitelor sisteme figurative sînt de o diversitate şi complexitate inimaginabilă, o privire de ansamblu asupra dezvoltării artelor figurative în decursul istoriei apare dacă nu iluzorie, cel puţin prematură. Francastel consideră că o soluţie adecvată pentru a pune în evidenţă principiile lecturii imaginii plastice este de a îmbrăţişa în aria cercetării o perioadă restrînsă, în cursul căreia a apărut o mutaţie. Aceasta permite, o dată cu studiul condiţiilor intelectuale şi tehnice (deci sociale !) ale mutaţiei, sesizarea gîndirii figurative în stabilitatea şi în devenirea sa creatoare, datorată în egală măsură procesului social de constituire a unor „noi scări de apreciere şi de valoare" [2]. În acest spirit, lucrarea lui Francastel înfăţişează formarea şi declinul unui limbaj plastic, utilizînd ca repere arta italiană pentru Quattrocento şi cea franceză pentru romantism, impresionism şi cubism. „Crearea stilului Renaşterii — scrie Francastel — este un fapt estetic şi social, nu optic", iar „viziunea convenţională legată timp de cinci secole de o anumită cultură generală şi un domeniu definit al acţiunii pierde astăzi, într-o lume care îşi schimbă valorile practice şi intelectuale, orice posibilitate de evidenţă imediată" [3]. Demitizînd Renaşterea, dovedind riguros inconsistenţa tezei care susţinea eterna valabilitate pentru gîndirea umană a legilor de reprezentare vizuală descoperite în secolul al XIV-lea, axate pe practica perspectivei monoculare, Francastel urmăreşte istoria unui spaţiu plastic, înflorirea şi decadenţa unei idei, transformarea invenţiei în convenţie, depăşirea ei dialectică într-o nouă viziune plastică, în care se păstrează şi se transfigurează elemente ale vechiului limbaj. „Descoperim inventînd, dar transmitem ideea numai mecanizînd-o" [4], subliniază Francastel.

Odată demonstrat pentru o perioadă decisivă raportul care există între tehnicile figurative şi semnificaţii, între spaţiul plastic şi sistemul de valori spirituale, între pictură şi ansamblul relaţiilor sociale, ne oferă nu numai argumente pentru explicarea unei singure mutaţii, ci o metodă de abordare a unui tip de probleme, fiind susceptibil a orienta cercetarea şi pe alte arii concrete de aplicaţii.

Ipoteza fundamentală a lucrării *Pictură şi societate* este formulată de Francastel în termenii următori : „Din secolul al XV-lea pînă în secolul al XX-lea, un anumit grup de oameni a edificat un mod de reprezentare picturală a universului în funcţie de o anumită interpretare psihologică

---

[1] P. Francastel, *Peinture et Société*, Paris, Ed. Gallimard, 1965, p. 8.
[2] *Ibidem*, p. 69.
[3] *Ibidem*, p. 97.
[4] *Ibidem*, p. 135.

și socială a naturii, fondată pe o anumită sumă de cunoștințe și de reguli practice pentru acțiune" [5]. Urmărind să explice riguros fenomenul formării și apoi al declinului unui limbaj plastic, Francastel refuză modul tradițional de a trata arta, întrucît acesta caută semnificația operei dincolo de aparența ei sensibilă. O adevărată sociologie a artei se situează nu la nivelul studiilor statistice, filologice sau istorico-literare, ci la acela al „descifrării", al „lecturii" operelor de artă. Nu este posibil să se perpetueze la infinit o mișcare în sensuri diametral opuse : artiștii își îndreaptă preferențial atenția asupra mijloacelor specifice de expresie, pe cînd sociologii, criticii sau istoricii judecă operele de artă după anecdotica subiectului, biografia autorului sau presiunea unei evoluții mentale colective. Nu poți înțelege și aprecia un tablou fără a analiza competent mijloacele specifice utilizate, tot așa cum nu poți elabora teorii despre limbi pe care nu le cunoști. Împotriva tuturor celor care privesc operele de artă ca un fel de „copii" ale unei realități percepute sau ca ilustrări ale unor adevăruri gata făcute, Francastel consideră că esențialul este să se recunoască necesitatea de a studia operele de artă în general și picturile în special ca *sisteme de semne*, utilizînd metode adecvate și riguroase de „lectură" a imaginilor. Imaginile plastice nu sînt dubluri sau substituente ale conceptelor, nici oglindiri fidele ale realității percepute ; ele organizează semnele convenționale în configurații care oferă puncte de reper pentru interpretările active ale spectatorului. Pe această cale, la tensiunea incandescentă a emoției estetice, dobîndim informații asupra unor aspecte sau dimensiuni ale civilizației, care altfel ne-ar scăpa iremediabil.

Francastel are meritul de a fi elaborat în detaliu un sistem de interpretare a limbajului plastic, dovedind că „operele de artă nu sînt simple simboluri, ci veritabile obiecte necesare vieții sociale" [6]. Dar el nu trasează cadrele rigide ale unei doctrine, ci accentuează în mod manifest asupra chestiunilor de *metodă*, chiar și atunci cînd se menține deliberat în perimetrul studiului istoric, spre a nu pierde contactul cu faptele, cu operele de artă. Departe de a-și propune să discute speculativ problemele la modă ale structurii și ale informației, ale spațiului social și ale imaginației creatoare, Francastel își propune și reușește să demonstreze că operele de artă — și îndeosebi picturile — trebuie tratate ca obiecte de civilizație care nu pot fi cunoscute și apreciate fără a fi în prealabil descifrate, cu alte cuvinte confruntate atît cu sursele lor perceptive originare, cît și cu propriul nostru mod de raportare la lumea exterioară. „Ca și un text — scrie Francastel într-o lucrare mai recentă —, un tablou trebuie să fie citit, descifrat. Și există, pentru a călăuzi acest studiu, legi, metode încă puțin cunoscute... Analiza vizuală nu poate fi concepută ca un caz de aplicare a unei metode generale, ea nu poate să se *calchieze* nici pe lingvistică, nici pe matematică, pe nici una din științele izvorîte dintr-un mod de activitate tot atît de fundamental și permanent al spiritului... Ea constituie un sistem de interpretare cu nimic mai puțin demn de atenția noastră" [7]. Trezind conștiința autonomiei relative a limbajului plastic, oferind reperele-cheie pentru o teorie generală a lecturii imaginii

[5] *Ibidem*, p. 9.
[6] *Ibidem*, p. 8.
[7] P. Francastel, *La Figure et la Lieu*, Paris, Ed. Gallimard, 1967, p. 9—10.

vizuale şi demonstrînd că operele plastice constituie sisteme de semne susceptibile de noi lecturi întrucît includ comori de semnificaţii care pot fi descoperite doar în contextul dinamic al culturilor vii, *Pictură şi societate* conturează într-o formă încă nesistematică, principalele coordonate ale concepţiei despre artă promovate de Francastel. Faţă de principiile de lectură a imaginii vizuale adoptate de Francastel, pătrunse de rigoarea procedeelor moderne (structuraliste, semiotice) de reglare a traseului demonstrativ şi de supleţea unei optici dialectice prin excelenţă istoristă şi antireducţionistă, gîndirea marxistă, prin înseşi coordonatele ei intrinseci, nu poate să nu fie receptivă.

2. SOCIOLOGIA ARTEI ŞI „PROBLEMATICA IMAGINARULUI"

Conform postulatului semiologic adoptat încă în primele lucrări ale lui Francastel, opera de artă apare ca un cod de semne prin care artistul *creează*, şi nu imită, *sugerează*, şi nu reprezintă, *semnifică*, şi nu înregistrează, realizînd o coordonare sui-generis între perceput, real şi imaginar. Opera de artă implică o asimilare a unor date perceptive nereperabile pe alte căi şi inexprimabile prin alte tehnici, la schemele de acţiune ale subiectului şi o anticipare a transformărilor realului într-un anumit cadru al civilizaţiei. Impreciziunea evocatoare a imaginilor exprimă, într-o structură specifică şi inteligibilă, caracterizată printr-o anumită ordine combinatorie a semnelor şi printr-o anumită problematică a imaginarului, modul de gîndire şi de acţiune al unui grup social într-o epocă dată, generînd mai multe interpretări posibile în funcţie de sistemul de referinţă estetic şi ideologic în care se situează „consumatorul" de artă. Dacă ştim să citim operele de artă — scrie Francastel —, ele ne vor comunica, desigur, lucruri noi asupra epocii care le-a produs, „căci arta este un inventar atît de complet al activităţilor şi credinţelor dintr-o epocă, încît putem stabili în principiu că un studiu bine condus, pornind de la opere, trebuie în mod necesar să îmbogăţească şi nu numai să confirme experienţa noastră" [8]. Tocmai de aceea, în virtutea specificului ireductibil al limbajului artistic, arta nu poate fi înţeleasă independent de celelalte funcţii intelectuale ale societăţii. Respingerea sociologismului nu justifică estetismul, întrucît „nu există o explicaţie valabilă, care să fie pur tehnică sau pur teoretică. Civilizaţia — arată Francastel — este un tot, şi, mai mult sau mai puţin, orice modificare substanţială a atitudinii umane se repercutează asupra tuturor activităţilor contemporane şi, îndeosebi, asupra celor care, ca artele, tind, în aceeaşi măsură ca şi alte limbaje, către o expresie simbolică a gîndirii colective a generaţiilor" [9]. Ca limbaj permanent al omenirii, distinct, dar solidar şi în permanentă conexiune cu celelalte tipuri de limbaj (verbal, matematic etc.), arta nu vine în urma unei civilizaţii realizate pentru a o reflecta, ci participă activ la constituirea modurilor ei de gîndire şi de acţiune. Lucrarea *Pictură şi societate*, consecventă acestor principii care se constituie treptat în cursul analizei, tratează concomitent opera de artă dintr-un triplu punct de

[8] P. Francastel, *Peinture et société*, p. 34.
[9] *Ibidem*, p. 38.

vedere : ca fapt tehnic, ca expresie a psihologiei colective şi individuale, în sfîrşit, ca obiect de civilizaţie. Valenţele complexe ale creaţiei artistice implică o analiză prin excelenţă sociologică, întemeiată pe o metodă riguroasă de lectură a imaginilor, de descifrare a semnificaţiilor lor imanente şi a modului în care se realizează inserţia în ansamblul realităţii sociale, aceasta este, poate, ideea metodologică fundamentală care apare în *Pictură şi societate* şi care va străbate întreaga operă a lui Francastel. Interesul pe care-l manifestăm pentru confruntarea teoriei marxiste despre artă cu rezultatele riguroase ale cercetărilor de sociologie a artei efectuate de Francastel se justifică atît prin faptul că ele oferă strălucite confirmări ştiinţifice ale opticii noastre filozofice privind raportul „artă-societate", cît şi, mai ales, prin năzuinţa firească de a utiliza metoda şi concluziile lui Francastel ca o preţioasă sursă pentru precizarea, explicarea, adîncirea şi elaborarea pe mai departe a propriilor noastre principii, în consonanţă cu progresele cercetărilor sociologice, istorice şi critice asupra fenomenului artistic.

De altfel, opera lui Francastel este ea însăşi un îndemn spre un permanent efort de înnoire şi aprofundare a conceptelor şi principiilor, este pătrunsă de suflul unei dialectici care s-ar trăda pe sine dacă ar fi lipsită de autocriticism. În *Pictură şi societate*, Francastel era înclinat să creadă că evoluţia artelor plastice de la Quattrocento la cubism ar putea fi explicată exclusiv prin elaborarea şi apoi declinul unui sistem figurativ, caracterizat printr-un anumit tratament privilegiat al *spaţiului*, singurul în măsură să aducă lumină asupra criteriilor selectării mijloacelor de organizare a operei, asupra rolului jucat de diferite motive imaginare acceptate de artist şi de societatea timpului său şi chiar asupra raţiunii transformărilor limbajului plastic. Dar tratarea spaţiului plastic nu poate singură să permită distingerea unei orientări în istoria artei, întrucît nu ne permite să obţinem un acord exact şi stabil între semne şi semnificaţii. Înainte de a stabili relaţiile intime între tehnicile figurative şi reprezentările imaginare, se impunea descoperirea acelor mecanisme intelectuale specifice care intervin în creaţia artistică şi permit picturii să nu fie pur şi simplu o reprezentare a lumii, ci să exprime o semnificaţie umană. Culegerea de studii teoretice publicată în anul 1965 sub titlul generic *Realitatea figurativă* răspunde parţial tocmai acestui deziderat. Aici, Francastel dovedeşte că regulile mobile care determină ordonarea unui cîmp figurativ nu se confundă cu mecanismele pur optice ale iluziei, că arta este invenţie, şi nu imitaţie, că o imagine nu este corespondentul sau substitutul unui concept, întrucît ea se formează în activitatea figurativă, care nu poate fi asimilată total altor activităţi intelectuale şi implică o *problematică a imaginarului*, esenţială pentru surprinderea specificului faptului plastic şi al gîndirii figurative.

Studiile teoretice cuprinse în *Realitatea figurativă* i-au prilejuit lui Francastel o magistrală utilizare a virtuţilor operaţionale ale metodei structurale pentru analiza *mediului vizual* în care trăieşte o societate şi descifrarea unor aspecte inedite ale raportului dintre pictură şi societate pe care o civilizaţie intelectualizată la extrem riscă să le subaprecieze. Subtilele analize la obiect întreprinse de Francastel ne ajută „să înţelegem că sociologia artei nu poate exista fără o abordare prealabilă a problemelor de comunicaţie puse... de limbajele artistice (figurativ, plastic,

monumental, decorativ), totalmente ireductibile la structurile şi la schemele de gîndire verbale sau matematice" [10]. Prin aceasta, Francastel conferă artelor plastice o funcţie activă, de orientare, justificare şi reglare a conduitei.

Dar acum apare o nouă dificultate. Cum este posibil — se întreabă Francastel — ca societăţi radical diferite să exprime conduite şi valori opuse, ireconciliabile, utilizînd acelaşi fond comun de semne? Acestei probleme îi va fi dedicată lucrarea *Figura şi locul*, care analizează frontal o problemă-cheie pentru sociologia artei : problema genezei şi dezvoltării sistemelor figurative. Perspectiva liniară nu mai apare acum ca singura structură justificativă a ordinii noi de semnificaţii proprii picturii Renaşterii (ca în *Pictură şi societate*), ci ca unul din multiplele cadre imaginare a cărui valoare explicativă depinde de integrarea într-o analiză structurală şi genetică. Tocmai de aceea apar între cele două lucrări şi deosebiri în aprecierea valorii unor artişti. În *Pictură şi societate*, absolutizîndu-se în analiza artelor plastice punctul de vedere al spaţiului, Masolino este apreciat mai mult ca Masaccio, în virtutea contribuţiei lui decisive la promovarea timpurie a perspectivei lineare. În *Figura şi locul*, ajungînd la concluzia că este imposibil să se înfăţişeze perspectiva liniară ca raţiunea suficientă a reînnoirii artei Renaşterii, invenţia decisivă i se atribuie lui Masaccio, care utilizează procedee figurative eterogene şi soluţii tehnice în general cunoscute, dar ca suport al unui nou mecanism mental al reprezentării şi al unor valori spirituale care timp de secole au înnoit cultura. După demonstrarea faptului că în fiecare perioadă istorică, într-un context de relaţii sociale determinate, artiştii creează un anumit spaţiu imaginar, după reliefarea specificului limbajului plastic şi a rolului combinatoriu al elementelor figurative, abordarea multilaterală şi novatoare a „lecturii" imaginii în *Figura şi locul* îi permite sociologului francez să demonstreze o idee nouă, care reprezintă un fel de încununare a cercetărilor pe care le întreprinde de patru decenii. „Artele figurative — va scrie Francastel — fac... posibilă descoperirea de către indivizi, ca şi de către societate, a anumitor relaţii între domeniile perceputului, realului şi imaginarului pe care unui alt mod de activitate a simţurilor sau spiritului nu i-ar fi permis nici să-l atingă, nici să-l exprime. Arta este una din activităţile permanente, necesare şi specifice omului trăind în societate. Ea permite nu numai notarea şi comunicarea reprezentărilor dobîndite, ci descoperirea altora noi. Ea nu e comunicaţie, ci instituţie. Ea nu e limbaj, ci sistem de semnificaţii" [11].

3. METODA STRUCTURALĂ ŞI VIRTUŢILE LIMBAJULUI PLASTIC

Opera lui Francastel, cu o traiectorie care a oferit şi probabil va mai oferi surprize, a impus o metodă fecundă de interpretare a semnificaţiilor operelor figurative, în măsură să surprindă specificul lor şi multiplele corelaţii dintre pictură şi societate. Utilizarea constantă a metodei structurale şi chiar teoretizarea ei în *Realitatea figurativă* (care are sub-

[10] P. Francastel, *La réalité figurative* ; *Eléments structurels de sociologie de l'art*, Ed. Gonthier, 1965, p. 24.

[11] P. Francastel, *La Figure et le Lieu*, p. 12.

titlul : „elemente structurale de sociologie a artei") au făcut însă ca unii comentatori, mai preocupaţi parcă de a eticheta decît de a înţelege, să-l considere pe Francastel structuralist, fără a face măcar distincţie între metoda structurală şi doctrina structuralistă. Am greşi dacă ne-am lăsa pradă tentaţiei de a-l încadra pe Francastel în rîndul structuraliştilor, fie şi pentru simplul fapt că structuralismul a devenit în ultimii ani un termen invadator, iar lucrările unor gînditori ca Pierre Francastel, Claude Lévi-Strauss sau Michel Foucault, care propun noi lecturi ale operelor, sprijinindu-se pe analize aprofundate şi originale ale unor medii culturale diferite de al nostru, sînt în acelaşi timp convergente şi divergente. Pierre Francastel nu poate fi în nici un caz încadrat în acelaşi curent de gîndire cu autorul mult comentatei cărţi *Cuvintele şi lucrurile*. Opţiunea epistemologică centrală pentru Michel Foucault este admiterea realismului cuvintelor, care ar reprezenta un fel de „lucruri" decupate în natură înaintea acţiunii interpretative a omului. Un asemenea punct de vedere îi apare lui Francastel ca atribuind operelor umane prerogative miraculoase de a descifra un panadevăr al unei Naturi concepute în maniera Ideilor lui Platon sau a esenţelor ideale. Pentru Francastel, figura lumii — aşa cum apare ca obiect de interpretare în operele de artă — este pe măsura cunoştinţelor şi a mijloacelor de acţiune ale omului, variabile după civilizaţii. Operele de artă, subliniază Francastel, nu intră niciodată într-o comunicare intuitivă şi imediată cu o supranatură care ne-ar revela secretele sale, întrucît noi nu descifrăm un univers făcut după imaginea noastră, ci tindem să reglăm mai bine conduitele noastre conform unor legi sociale şi să creăm forme care exprimă reprezentările, opţiunile, atitudinile şi valorile unei colectivităţi sociale. Pentru Francastel, spre deosebire de Foucault, nu există formă a informului şi nu este suficient să spui cuvîntul pentru a cunoaşte lucrul. Iată suficiente temeiuri teoretice pentru a nu-l considera pe Francastel un adept al structuralismului doctrinal, cel puţin în maniera în care acesta transpare din lucrările lui Foucault.

Fără îndoială însă, Pierre Francastel poate fi considerat drept un deschizător de drum în domeniul sociologiei artei, unde metoda structurală îi permite să salveze originalitatea operei de ameninţarea exclamaţiilor patetice despre inefabil care, chiar atunci cînd sînt îndreptăţite, nu fac să progreseze cu nimic cunoaşterea umană.

Respingînd „teoria formei" promovată de Wölfflin sau de Focillon, Francastel identifică structura cu *Forma* operei de artă, considerată ca schemă de gîndire imaginară. Forma este deosebită de multiplele forme sau serii de opere de artă, este modelul a cărui invenţie reprezintă întotdeauna, în pofida unor neajunsuri de ordin tehnic, un adevărat eveniment istoric. După Francastel, „forma nu este obiectul ci tocmai structura" [12] şi, prin aceasta, latura esenţială şi invariantă a unui sistem figurativ. Orice serie de opere de artă pleacă de la o *formă*, cu alte cuvinte de la un model, de la un tip, organizînd coerent diferitele obiecte figurative şi interpretînd lumea sensibilă în funcţie de această schemă de gîndire imaginară. Spre deosebire însă de reprezentanţii structuralismului staticist, Francastel consideră structura ca o invariantă numai în raport

[12] P. Francastel, *La réalité figurative*, p. 18.

cu domeniul de validitate a sistemului figurativ, cu alte cuvinte doar față de un grup de transformări, urmărind constant trecerea de la model la serie și inserția în colectiv a actelor de creație individuale.

Aplicarea metodei structurale în analiza semnificației operelor de artă este justificată de Francastel nu prin faptul că arta este limbaj, ci prin faptul că este *sistem de semne*. Or, metoda structurală se dovedește a fi fructuoasă oriunde în cîmpul de investigație apar sisteme de semne, și, ca atare, problema centrală devine aceea a raportului între semnificant și semnificat. Întrucît nu există semnificație înaintea semnului, semnificația operei de artă trebuie degajată pornind cu analiza structurală, chiar dacă niciodată nu se încheie cu ea. Structura configurațională și expresivă a operei de artă reprezintă un rezultat al unui act de creație. Departe de a fi un asamblaj arbitrar de elemente, explicabil prin hazard sau capricii, opera de artă constituie o constelație ordonată de raporturi între elemente în virtutea unui principiu de coerență, care conferă operei valoare referențială. „Lectura" unei picturi presupune, de aceea, pentru Francastel, distingerea a trei nivele de comprehensiune : identificarea *semnelor elementare* (obiecte figurative, configurații), a *regulilor de asociere* (principii ordonatoare ale configurațiilor materiale și mentale care dau un sens operei) și a *activităților figurative* (unde se pune problema confruntării valorilor estetice cu cele teoretice, etice, politice sau utilitare, structurile artistice apărînd ele însele ca subansambluri ale unor structuri sociale totalizatoare). Pentru înțelegerea unei picturi a lui Gauguin sau a lui Picasso nu vom porni deci de la elemente izolate, de la desen sau culoare, ci de la compoziție, de la *modul de legătură* a elementelor care atribuie operei figurative, în totalitatea ei, inteligibilitate în funcție de un principiu de coerență.

Francastel reia *mutatis mutandis* prin distincția între *semne*, *structuri* și *ordine*, disocierea lui Saussure între planul concret al *vorbirii*, caracterizat prin variații individuale, și planul abstract al *limbii*, care reprezintă aspectul social și codificat al limbajului. Pentru autorul lucrării *Figura și locul*, fiecare artist are maniera sa specială de a combina obiectele figurative pe baza unui cod comun, forma (sau structura), fiind tocmai schema relațiilor care explică acest „cod". Dar pentru Francastel, însuși pe planul formei, cu alte cuvinte al structurii, pot apare mutații, care constituie evenimente cruciale în istoria artei. Un asemenea caz este amplu studiat în lucrarea sa *Pictură și societate*. Lingvistica nu este deci considerată de Francastel ca o matrice aptă să furnizeze scheme imediat utilizabile de cercetătorii care studiază alte moduri de expresie și, cu atît mai puțin, pe cel figurativ, unde intervine o dialectică cu trei termeni : real, perceput și imaginar. Situat prin excelență pe poziții antireducționiste, Francastel respinge, pe temeiul riguros al analizei structurale, opinia celor care privesc limba vorbită ca modelul oricărei modalități de comunicație interumană, inclusiv al celei pe care o asigură limbajul artelor plastice. A admite că limbajul artei este o variantă a unui limbaj de bază și că acesta este limbajul conceptual înseamnă o sărăcire a experienței umane, o suprimare a valențelor sensibilității estetice, a problematicii imaginarului, a mediului vizual și, mai ales, a surselor neverbale ale istoriei civilizației. Opera de artă, ca fapt de civilizație, utilizează un limbaj specific, ireductibil la limbajul conceptual, prin care

deschide căi închise altor tipuri de experienţă. Este suficient să încercăm a traduce în cuvinte un tablou al lui Matisse sau al lui Léger pentru a ne convinge că efectuăm un exerciţiu absurd şi că Ruskin avea dreptate: arta încorporează lucruri care n-au măsură şi imortalizează lucruri care n-au durată. Ceea ce exprimă limbajul vizual şi imagistic este inteligibil, dar intraductibil integral prin limbajul conceptual. Delaunay îi scria unui prieten, scuzîndu-se că nu poate comunica total simţămintele: „Dacă erai aici, ţi-aş fi făcut un desen; nu pot s-o spun altfel". Şi nu era o simplă figură de stil!

Pierre Francastel denunţă vehement, din această perspectivă, avatarurile unui fenomen frecvent întîlnit, pe care îl denumeşte sugestiv „cecitate figurativă" [13]. Mulţi oameni, adesea cultivaţi şi inteligenţi, merg în muzee, dar nu văd tablouri, ci subiecte, lăsîndu-se călăuziţi în actul interpretativ mai puţin de figuri şi culori, de obiectele plastice şi schemele de gîndire imaginară, cît de etichetele ce consemnează convenţional titlurile tablourilor. „Lectura unui tablou este un exerciţiu activ, şi nu pasiv", scrie Francastel. „Tabloul nu e o dublură a realităţii, ci un semn care atrage prin linii şi culori atenţia asupra anumitor reacţii umane faţă de spectacolul tulburător al universului" iar privitorul elaborează „o imagine nu reprezentativă, ci sugestivă" [14].

Un artist sau un om cu sensibilitate estetică va fi frapat însă întotdeauna nu de ceea ce reprezintă lucrurile, ci de ceea ce sînt tablourile. Ca atare, el va privi mai întîi tabloul şi, întrucît orice percepţie este combinatorie, activă, mereu susceptibilă de reinterpretări, va găsi tocmai prin lectura imaginii punctele de conexiune cu experienţa individuală şi cu celelalte limbaje umane faţă de care limbajul imagistic se află într-un raport de convergenţă, de complementaritate, dar nu de identitate. Pictura nu ne spune în alt mod ceva ce putem cunoaşte oricum pe alte căi, ci ne transmite ceva nou din momentul în care i-am pătruns ritmul interior. Semnele artistice sînt sintagme care îşi trimit reflexele reciproce, purtînd permanent amprenta întregului şi posedînd — în intenţionalitatea lor tranzitivă şi reflexivă — caracterul de *continuitate*, care exprimă mai adecvat decît semnele lingviste discontinue, opţiunile şi credinţele noastre, viaţa noastră intimă prin excelenţă continuă. Dar, în acelaşi timp, deşi semnele plastice se află într-un raport de sincronie într-un spaţiu convenţional bi-dimensional, există şi un discurs al imaginilor, limbajul plastic elaborîndu-se la nivelul logicii implicaţiei. De îndată ce două imagini se suprapun sau se succedă într-o ordine determinată, ele sînt parcurse de un curent *discursiv*, ca atare reuşesc să spună ceva, să afirme o schemă de gîndire, o mentalitate, o concepţie asupra lumii, avînd în plus aptitudinea de a angaja concomitent, într-o subtilă dialectică, sensibilitatea, afectivitatea şi raţiunea. Există o dialectică, o sintaxă a semnului plastic, ca şi a semnului scris, subliniază Francastel, arătînd că tocmai datorită ei arta este un sistem de relaţii care permite să se coreleze elemente provenite din experienţa concretă a lumii cu altele, care se constituie la nivelul cunoştinţelor şi credinţelor. „Arta este unul

[13] P. Francastel, *Peinture et Société*, p. 201; *La Figure et le Lieu*, p. 105.
[14] Idem, *Peinture et Société*, p. 45.

din limbajele umane"[15], dovedește Francastel. Și este surprinzător că un spirit atît de riguros și exigent ca Jean Piaget — ale cărui studii privind psihogeneza mecanismelor perceptive constituie prețioase puncte de sprijin ale argumentării din *Pictură și societate* — recunoaște în tratatul său de epistemologie genetică autonomia gîndirii matematice, a gîndirii economice sau politice, dar ignorează totalmente asemenea moduri de comunicare cum sînt artele figurative sau muzica, deși fără acestea nu poate fi concepută existența societăților umane. Este greu să nu presupunem că schema generală a structurilor spiritului uman la care ajunge Piaget a fost parțial alterată de o atît de gravă omisiune. A scrie astăzi lucrări de epistemologie, ignorînd pur și simplu problemele puse de existența artei, este un fapt ce poate fi calificat, cum just remarcă Francastel, ca un adevărat „scandal intelectual".

4. PICTURĂ, SOCIETATE, VALOARE ARTISTICĂ

În concepția lui Francastel, virtutea principală a limbajului plastic este de a promova o atitudine *activă* a subiectului, de a orienta discernămîntul valorilor, de a deștepta capacitățile creatoare ale celui care, prin însuși faptul că este „*consumator*" de artă, devine și *coparticipant* la elaborarea unor semnificații. Căci arta nu este descriere, imitare, transfer sau substitut, ci ea recreează realitatea după un plan uman, explorează și afirmă, semnifică și instituționalizează. În acest mod, arta exprimă capacitatea anumitor medii și anumitor grupe sociale de a-și crea obișnuințe, moravuri și tehnici originale de viață. Orice sistem figurativ nu este doar o reflectare a societății timpului, ci un factor ce contribuie la constituirea sau disoluția, la eflorescența sau decăderea unei societăți. El ne oferă „un mod de integrare a senzațiilor și o nouă evaluare a valorilor"[16], și, de aceea, „în creație nu se poate izola momentul tehnic al execuției de căutarea unui ideal"[17]. Artiștii au contribuit — și Francastel o demonstrează strălucit atunci cînd analizează, de pildă, impresionismul — la crearea *prin anticipare* a cadrului ideal de calități și de valori (intelectuale, morale, estetice), în care omul a încercat să se stabilească în timpul generațiilor următoare. Arta contemporană preia de la Gauguin simțul compoziției și arabescul, de la Van Gogh simțul culorii, de la Cezanne sistemul de reprezentări prin planuri și volume, dar, dacă istoria ultimei jumătăți de secol marchează descoperirea de marele public a bilanțului impresionismului, aceasta se explică nu în primul rînd prin tehnică, printr-o nouă manieră de a figura spațiul, ci printr-o nouă manieră de a-l vedea. „Tehnica singură e neputincioasă să explice apariția unui nou stil, pentru că un nou stil plastic implică apariția unei noi atitudini a omului față de lume"[18]. Ca atare, inovația impresionismului constă îndeosebi în faptul că el a impus un nou spațiu plastic și noi modele imaginare, care manifestă o alegere umană și ne permit să înțelegem mai bine

---

[15] P. Francastel, *La réalité figurative*, p. 11.
[16] P. Francastel, *Histoire de la peinture française*, vol. I, Ed. Gonthier, 1967, p. 19.
[17] *Ibidem*, p. 26.
[18] Idem, *Peinture et Société*, p. 65.

atmosfera spirituală a epocii lor, dar să găsim şi repere pentru propriile noastre căutări. „Dacă pictura ne luminează asupra aspectelor unei realităţi politice, sociale şi intelectuale contemporane operelor — scrie Francastel —, aceasta o realizează nu în limitele furnizării de informaţii concrete asupra anturajului artiştilor, ci în măsura în care ea ne revelează, prin intermediul sistemelor de integrare a semnelor pe ecranul plastic cu două dimensiuni, demersurile unei gîndiri, gîndirea figurativă, al cărei rol... este mai puţin de a codifica o achiziţie, cît de a anticipa asupra viitorului"[19]. În *Pictură şi societate*, Francastel arată că pictorii şi arhitecţii Renaşterii au făcut, pe căile lor specifice, descoperiri prin care i-au anticipat pe Copernic şi Galilei, pictura jucînd un rol de avangardă în construirea unei lumi pe măsura noilor năzuinţe şi aspiraţii, a noilor posibilităţi tehnice, expresive şi speculative, a noilor registre de sensibilitate şi a noilor criterii de valorizare.

Bineînţeles, aceasta implică o *reconsiderare a înţelegerii raportului între pictură şi societate*. Concepţiile tradiţionale se mişcau, de regulă, într-un cerc vicios, neputînd ieşi din falsa alternativă: sau pictura se explică prin societate (şi atunci devine ornament, copie, accesoriu), sau societatea se explică prin artă (şi atunci devine un joc al capriciilor individuale, o zonă a misterului, în orice caz o activitate absolut autonomă). De fapt însă, „orice progres marcat într-o ramură capitală a activităţii umane, ca arta şi ştiinţa, are repercusiunea sa asupra atitudinii generale a oamenilor faţă de lumea exterioară", după cum fiecare modificare substanţială a structurii economice şi social-politice se repercutează în toate activităţile umane, inclusiv în artă.

Respingînd prejudecata conform căreia arta ar fi doar o exprimare sau o traducere a unor valori morale, teoretice sau politice preexistente, Francastel subliniază rolul artei ca expresie simbolică a gîndirii colective a generaţiilor şi ca participantă activă la creaţia valorilor. Dacă am căuta raţiunea de a fi a operei de artă în afara artei şi am considera că societatea posedă intrinsec o structură economică, socială şi politică pe care arta o găseşte gata constituită şi nu are altceva de făcut decît s-o reflecte, întreaga istorie a artei ar trebui să caute acces la un himeric frumos absolut. Artei nu i se poate rezerva doar rolul de *supra*structură care ar reflecta o necesitate preexistentă, căci ea este un moment dialectic necesar al structurării societăţii umane, este concomitent şi factor activ de structurare. Metodei tradiţionale de a măsura operele cu etalonul unui frumos absolut care, de fapt, nu există este timpul să-i substituim o investigaţie riguroasă asupra procedeelor şi fundamentelor istorice şi intelectuale ale unui sistem de semne indisolubil legat de ansamblul valorilor trecutului şi prezentului. Istoria artei devine astfel o istorie a operelor. Ar fi nejustificat să conferim în bloc fiecărui artist un loc fix în istoria artei; există doar tablourile, care pot fi *bune* sau *rele*. Interesează nu opinia sau intenţia creatorului, ci realizarea şi funcţia efectivă a operei. Nu ne interesează atît ce a simţit un Toulouse-Lautrec sau Braque cînd au creat un tablou, ci ce au realizat, cum au folosit resursele unui limbaj şi ce ne comunică efectiv. Dacă o operă este semnată Delacroix, Ingres

[19] Idem, *La Figure et le Lieu*, p. 112.

sau Monet nu înseamnă că prin aceasta este neapărat semnificativă. Istoricul artei trebuie să descopere, în primul rînd, operele-tip care exprimă cel mai adecvat comandamentele sociale și estetice ale unei colectivități umane și care devin adevărate puncte nodale în evoluția artei plastice, considerată ca unul din limbajele permanente ale omenirii. „O critică de artă bazată pe cultul personalităților este, după părerea mea, fragilă — conchide Francastel . . . În ceea ce mă privește, cred că există ceva mai obiectiv în opera de artă, ceva care poate constitui obiectul unei științe. Istoria omenirii este aceea a evenimentelor și nu aceea a intențiilor. La fel, istoria artelor este aceea a operelor și nu aceea a oamenilor"[20].

Acest punct de vedere îl conduce pe Francastel la o reevaluare a unor opinii tradiționale. Secolul lui Rafael nu-i mai apare ca apogeu al artelor plastice. Renașterea nu mai apare ca începutul formelor moderne de civilizație, căci epoca explorării optice a universului a cedat locul, în virtutea unor conjugate condiționări sociale, economice, morale, științifice, estetice, unei explorări polisenzoriale a lumii. Cubismul este de aceea nu o „anomalie", ci o modalitate de construire a imaginii plastice care a apărut în mod necesar pe „magistrala" istoriei artei. Chiar arta modernă este reestimată, urmărindu-se modul în care inovațiile în ordinea structurilor sociale și a puterii de transformare a naturii au condus la inovații și în ordinea gîndirii figurative, a cadrelor de percepție, a relațiilor ideologice. Fără a cădea pradă „absurdei superstiții a noului", de care ne prevenea Paul Valéry, sociologia artei elaborată de Francastel reliefează articulațiile unei opere lente de elaborare a unui nou limbaj plastic, care a fost pregătită de impresionism și care se continuă sub ochii noștri. „Mi se pare sigur — consemnează el — că o transformare la fel de profundă ca cea a Renașterii este în curs"[21]. Reluînd aceste idei, într-un interviu publicat în aprilie 1968 de „Le monde", Francastel arată că însăși substanța existenței noastre s-a modificat. Ar fi, poate, de ajuns să ne gîndim la problematica socială a epocii noastre, la dinamismul ei, la contradicțiile ei fecunde, la viteza imprimată ritmului nostru de viață, la invadarea mediului vizual în care trăim de formele abstracte pe care le introduc producțiile industriale. Nu trebuie să ne surprindă atunci că în artele plastice se manifestă tendința de a crea imagini tot mai rapid, mai aluziv, mai eliptic, mai geometric, mai abstract. Nu trebuie să ne surprindă că, în ciuda continuității dintre generații și epoci, a subtilei dialectici dintre tradiție și inovație, este mai pronunțată deosebirea dintre Delacroix și Matisse sau dintre Delacroix și Picasso decît cea dintre Delacroix și Veronese. Traversăm astăzi una din acele faze de distrugere și creație simultană cum se găsesc puține în istoria umanității, iar arta ne poate oferi prețioase repere asupra surselor nescrise ale civilizației actuale, asupra modalităților și rolului imaginarului, asupra substanței intime a mentalităților și aspirațiilor umane. Arta de azi indică, după Francastel, faptul incontestabil că ne aflăm într-o lume de relații noi, și sociologul sau istoricul artei, filozoful sau criticul de artă are datoria să răspundă la o acută întrebare : ce raporturi noi s-au stabilit în diferitele tipuri contemporane de organizare a vieții sociale între artă și celelalte activități fundamentale

[20] P. Francastel, *Peinture et Société*, p. 120—121.
[21] *Ibidem*, p. 122.

ale omului? Un răspuns la această întrebare, poate unilateral, dar cuprinzînd multe idei fertile, ni-l oferă ultima parte a lucrării *Pictură și societate*, care promovează în analiza operei de artă o abordare concomitent istorică și critică, estetică și sociologică, judecînd-o în ceea ce are ea ireductibil și integrînd-o în contextul viu al culturii și al societății în ansamblu.

Inevitabil, o asemenea optică aduce în prim-planul discuției *problematica valorilor*, fapt ce-l distinge net pe Francastel de Foucault sau Lacan, în genere, de toți cei pentru care structuralismul duce la eliminarea sensului, a subiectivității, a transcendenței, a diacroniei, a coordonatelor axiologice ale creației umane. „Orice imagine este în același timp document optic și afirmarea unui sistem de valori"[22], susține Francastel. Orice modalitate de expresie plastică corespunde unei intenții umane, istorice și socialmente condiționate; de aceea, imaginile, ca și cuvintele de altfel, nu implică un demers cognitiv spre ansambluri inerte de elemente disociabile, ci spre o judecată de valoare. Problema criteriilor de valorizare, care nu decurg univoc din atributele intrinseci ale obiectului plastic, ci depind de caracteristicile grupurilor sociale, de particularitățile practicii sociale, de modalitățile specifice fiecărei colectivități umane de a se raporta la realitatea naturală și socială, devine esențială. Creatorul de artă „evadează" în imaginar, dar intenționalitatea operei nu se va putea materializa decît dacă acest imaginar întîlnește normele și structurile unui imaginar acceptabil. Recunoscînd artei sensul unui sistem figurativ de valori, Francastel nu admite existența unei scări absolute de valori, după cum nu admite existența unui „frumos" etern, supraistoric, dar consideră iminentă integrarea în analiza structurală și istorică a unor criterii riguroase de valorizare care să țină seama de gradul de coeziune internă a sistemelor figurative și de măsura în care acestea sînt capabile să vehiculeze mesaje estetice cu o largă și elevată semnificație umană, să promoveze un „nou umanism"[23]. Analizînd o operă de artă, „nu trebuie deci, niciodată, să uităm că judecățile noastre nu pot să se întemeieze decît pe o scară de valori"[24], afirmă Francastel, enunțînd astfel un principiu metodologic axial al sociologiei artei, al istoriei artei și al criticii de artă.

Metodele utilizate în lucrările lui Francastel depășesc astfel, prin interesul lor, aria investigării fenomenului artistic. Ele oferă trasee de cunoaștere sigure nu numai pentru o sociologie a artei, ci și pentru ceea ce ne-am permite să denumim o sociologie a *creativității*. Demonstrația cu privire la posibilitatea unei analize științifice a creației, care nu este narcisism, ci mijloc de comunicare și transmițătoare de semnificații, odată efectuată pentru cazul particular al creației artistice, dobîndește o aplicabilitate generală. În acest domeniu, prin excelență dinamic și totalizant, sociologia marxistă, prin excelență sintetică și istorică, este cea mai în măsură să fructifice sensul pozitiv al cercetărilor lui Francastel.

Construcția teoretică a lui Francastel este atît de seducătoare și de armonioasă, încît este greu să reziști tentației de a nu acorda unor principii suveranitatea pe care nu o merită. Acestei tentații nu i-a rezistat, se pare, însuși Francastel. Pe alocuri, forța anticipativă a artei este

---

[22] P. Francastel, *La Figure et le Lieu*, p. 177.
[23] Idem, *Peinture et Société*, p. 147, 209.
[24] Idem, *Histoire de la peinture française*, vol. I, p. 29.

atît de mult accentuată, încît o estompează pe cea expresivă. Insistența asupra participării active a artei la constituirea structurilor desconsideră locul artei în cadrul suprastructurilor ideologice. Accentuarea specificului imaginilor îl duce de altfel pe Francastel la subaprecierea raportului dintre artă și ideologie, la aceasta concurînd, poate, și polisemnatismul termenului de „civilizație", care nu este utilizat de Francastel în accepția lui riguros categorială. Sedus de ideea că „societățile intră și ies din spațiile plastice tot așa cum se instalează materialmente în spații geografice"[25], Francastel privilegiază nejustificat din peisajul baroc al picturii contemporane acele opere plastice prin care se constituie un cod de figurare plurisenzorială a spațiului, un stil concretizat în arta abstractă. Apar, astfel, unele norme restrictive pentru contracararea cărora putem găsi adesea un suport în însăși opera remarcabilă a lui Francastel.

În ansamblu, opera lui Francastel trezește dorința de a cunoaște mai bine limbajul plastic și oferă, totodată, principii riguroase de descifrare a *virtuților limbajului plastic*, în măsură să transforme istoria artelor plastice într-un teren al unui pasionant și fertil dialog între publicul zilelor noastre și artiștii din toate timpurile, în care înțelegerea lucidă a sensurilor unei opere va permite ca arta să fie, într-o măsură sporită, cea mai mare bucurie pe care omul și-o poate da lui însuși.

[25] Idem, *Peinture et Société*, p. 110.

OPINII DESPRE CĂRŢI

„ISTORIA LOGICII" — SINE IRA ET STUDIO

DE

VIRGIL STANCOVICI

Apariţia în Editura didactică şi pedagogică a masivului tratat *Istoria logicii* de Anton Dumitriu este un eveniment ştiinţific care răspunde unei necesităţi reale. Evident, o istorie a logicii se poate scrie în diverse feluri, de la o prezentare excesiv de subiectivă şi interpretativă a evenimentelor şi pînă la expunerea obiectivă a unor texte preluate din operele gînditorilor. Autorul *Istoriei logicii* a ales calea de mijloc, căutînd să ofere în primul rînd un instrument de lucru şi de orientare a cercetătorului, în al doilea rînd o informaţie cît mai exactă asupra diverselor aspecte ale disciplinei şi de-abia în al treilea rînd să-şi expună punctul său de vedere. De asemenea, evenimentele unei istorii pot fi privite sub un anumit unghi de generalitate sau, dimpotrivă, pot fi tratate pînă la ultimul amănunt. Şi în această privinţă *Istoria logicii* a urmat calea de mijloc, căutînd să ofere, pe cît posibil, într-o privire de ansamblu, problemele majore ale logicii, în esenţa lor, în aşa fel încît lucrarea să fie omogenă, să nu apară un capitol mai favorizat decît altul. Desigur, nu este un lucru simplu să realizezi o asemenea performanţă. Mai ales în ştiinţă, realizările omului sînt mereu susceptibile de perfecţionare. De bună seamă, toţi dorim să ne folosim de cele mai perfecte instrumente de lucru, dar pentru aceasta nu există decît trei căi : ori le facem singuri după nivelul exigenţelor noastre, ori mulţumim celor care se ostenesc pentru noi punîndu-ni-le la dispoziţie, ori ne aducem contribuţia personală şi pozitivă, după putere, cu bunăvoinţă şi modestie.

Ceea ce a realizat Anton Dumitriu ni se pare meritoriu şi din punctul de vedere al curajului, luîndu-şi singur o asemenea sarcină, şi din punctul de vedere al realizării, întrucît a dus-o, cu succes pînă la capăt. A scrie o istorie a logicii este un act temerar şi dintr-un alt punct de vedere. Un asemenea tratat este cu neputinţă să nu stîrnească discuţii de principiu legate de „obiectivitatea" lucrării, de „exactitatea" ei etc., raportate toate la spaţiul şi aprecierile, din perspectiva istoriei, acordate fiecărui gînditor. Cu alte cuvinte, o istorie a logicii cu greu poate împăca pe toată lumea tocmai pentru că în această privinţă fiecare are un punct de vedere care, niciodată, nu numai că nu seamănă, dar, uneori, este chiar în opoziţie

Rev. filoz., 17, 5, p. 549–557, Bucureşti, 1970

cu al celuilalt. Totuşi, autorul şi-a luat un astfel de risc convins că face un real serviciu ţării sale şi ştiinţei logice de pretutindeni. Căci el a fost încredinţat cînd şi-a predat manuscrisul editurii că, între *a avea* la îndemînă un tratat de talia *Istoriei logicii* şi între *a nu avea* la îndemînă un asemenea tratat, distanţa e atît de mare încît, poate, n-ar mai fi nevoie de argumente în plus. Dacă la toate acestea adăugăm şi faptul că în acest domeniu şi la noi şi în străinătate se simte lipsa unor tratate sistematice de istoria logicii şi că acest tratat împlineşte tocmai o asemenea lipsă, vom putea aprecia pozitiv efortul făcut, *sine ira et studio*. Şi acum, iată pe scurt conţinutul celor 1 050 de pagini de istorie a logicii.

Logica este o disciplină veche în legătură cu obiectul căreia s-au formulat opinii contradictorii : unele susţin caracterul *istoric* al obiectului şi altele vorbesc despre un caracter anistoric. Precizarea naturii istorice sau anistorice a logicii este deci una din chestiunile principale la care trebuie să răspundă un istoric al logicii. El trebuie să precizeze mai întîi obiectul logicii şi apoi modul în care acest obiect a evoluat sau a rămas neschimbat de-a lungul timpului. În ceea ce priveşte logica, pînă astăzi s-au acumulat un număr suficient de evenimente majore care suscită discuţii şi controverse. Athanase Joja le numea orizonturi ale logicii : orizontul formal, orizontul matematic şi orizontul dialectic[1]. Periodizarea poate cuprinde şi un punctaj istoric mai amănunţit. De pildă, se poate vorbi de o preistorie a logicii cuprinzînd perioada de la eleaţi pînă la Socrate, de o perioadă clasică cuprinzînd logica aristotelică şi stoică, de o perioadă medievală pînă la Renaştere şi, în sfîrşit, de o perioadă metodologică pînă astăzi (cu două subdiviziuni importante : metodologia discursivă şi metodologia matematică). Anton Dumitriu adoptă o periodizare tematică, urmărind în fiecare etapă sensul comun şi părţile distinctive, oferind astfel un tablou cronologic de probleme şi nu o simplă înşiruire de evenimente nesistematizate. Începutul lecturii *Istoriei logicii* coincide cu întrebarea firească pe care cititorul şi-o formulează ajutat de autorul acestei istorii : cum s-a constituit logica şi cum răspunde ea necesităţii unei cercetări obiective a universului ? Finalul lecturii *Istoriei logicii* oferă răspunsul la această întrebare ca rezultat al parcurgerii ei. Între întrebare şi răspuns se desfăşoară, prin conţinutul ei, opera ştiinţifică, didactică şi pedagogică a *Istoriei logicii*. Acest conţinut este împărţit în nouă părţi şi 55 de capitole. Dezvăluirea treptată a problemelor urmărite de autor este instructivă şi interesantă nu numai prin amploarea informaţiei oferite, ci şi, cum spuneam, prin sensul şi finalitatea filozofică, spre care sîntem îndrumaţi să ne orientăm : înţelegerea deplină atît privind ideea de logică, cît şi ideea de cercetare a ei ca organon al ştiinţei.

Partea I, intitulată *Logica în culturile din afara Europei*, este consacrată structurii logice a mentalităţii primitive, logicii în China antică şi logicii indiene. Abordarea acestor probleme lărgeşte şi întregeşte, comparativ, cadrul în care va prinde viaţă logica greco-europeană.

Partea a II-a a lucrării se ocupă de logica în Grecia antică, ionienii, şcoala lui Pitagora, eleaţii, Heraclit, Anaxagora, Empedocle, Leucip şi Democrit formează o avangardă de gînditori care plămădesc concepţii filozofice sprijiniţi în esenţă pe patru idei fundamentale : fiinţă, cosmos,

[1] *Studii de logică*, vol. I, Bucureşti, Edit. Academiei, 1960, p. 224.

devenire și principiu (p. 87). Dar tocmai în perioada în care gîndirea filozofică își stabilea noțiunile fundamentale au apărut sofiștii, care au zdruncinat din temelii aceste noțiuni. Critica ce li se rezervă îi arată însă ca îndeplinind o anumită funcțiune. Prin criticarea noțiunilor și prin reducerea noțiunilor la cuvinte, sofiștii au pregătit și au declanșat reacția socratică. Reforma lui Socrate a constat în definirea conceptelor generale care sînt principiile lucrurilor. Teoria ideilor a lui Platon nu reprezintă decît o ontologizare a noțiunilor socratice. Filozofia platonică este analizată pentru a extrage din ea elementele fundamentale ale logicii, cum sînt: dialectica, raportul dintre idei, universalul și categoriile, silogismul platonic, legile logice, gîndirea și limbajul, noțiunea de știință etc. În concluzia acestui capitol, autorul precizează că logica lui Socrate și Platon este o logică a conceptului, și nu a raționamentului, că raționamentul, utilizat în mod natural de Socrate în dialogurile platonice, servește la eliminarea erorii, la înfrîngerea adversarului, dar nu la atingerea adevărului care se realizează numai prin *anamneză*, prin reminiscență. Din această cauză, nici Socrate, nici Platon nu au dat regulile raționamentului.

În continuare, lucrarea se ocupă de micii socratici grupați în cele patru școli — *cirenaică* în frunte cu Aristipp, *megarică* în frunte cu Euclid și Eubulide, *eritreică* în frunte cu Fedon și *cinică* în frunte cu Antistene.

Capitolul consacrat lui Aristotel este, poate, cel mai amănunțit studiat nu atît pentru că Stagiritul este întemeietorul logicii, ci mai ales pentru că autorul a vrut să prezinte un Aristotel autentic, originar, rezultat mai ales din litera și spiritul lucrărilor sale și mai puțin din interpreți și comentatori. Cunoscător al limbii grecești și latine, autorul a recurs la operele originale ale Stagiritului pe care le-a pus în deplină valorificare, uneori împotriva opiniei subiective a unor comentatori și interpreți.

Ca urmaș al lui Socrate și Platon, Aristotel crede că obiectul științei este, evident, universalul. „Numesc universal — spune Aristotel — un atribut care aparține oricărui subiect, în sine și întrucît el este ceea ce este; de unde urmează că toate universalele sînt legate cu necesitate de subiectele lor . . . Ideea este cauza formală a lucrului concret . . . Din conjugarea formei cu materia se dezvoltă întreaga devenire a realității" (p. 139). Realitatea se oferă simțurilor, dar acestea nu pot alege generalul de particular. Funcția aceasta o îndeplinește însă cu succes intelectul. Intelectul activ sesizează direct inteligibilul, pe cînd intelectul pasiv are o funcție abstractă, discursivă-dianoetică. În continuare, autorul *Istoriei logicii* se ocupă de mult discutata precizare a sensului în care se poate afirma în mod obiectiv că logica aristotelică este o logică formală. Sensul originar, aristotelic al logicii formale s-a pierdut cu timpul. Anton Dumitriu ni-l restituie astfel: „Într-adevăr, orice știință — spune Aristotel — este știința universalului; dar, pe cînd științele particulare pleacă de la lucruri și stabilesc relațiile lor generale, logica pleacă de la concepte și stabilește relații între concepte, și nu între lucruri. Logica se va ocupa astfel cu studiul formelor abstracte — conceptele — care sînt reflexii în intelectul pasiv ale formelor inteligibile ale intelectului activ; prin aceasta caracterul formal al logicii aristotelice este dublu: fiindcă obiectul îl constituie *formele* inteligibile ale lucrurilor, și nu lucrurile; fiindcă face abstracție de *materia individualizată* în care se incorporează ideea" (p. 142). Caracterul formal al logicii lui Aristotel se completează și se întregește

cu caracterul ontologic al ei. Logica aristotelică este ontologică, deoarece se ocupă de inteligibile în act, şi nu de materia în care ele se încorporează. Cu vremea, sensul formal al logicii s-a modificat, considerîndu-se că logica este formală datorită faptului că studiază formele gîndirii abstracte. „De aici şi pînă la a spune că logica formală studiază formele golite de orice conţinut nu mai era decît un pas, şi logicienii l-au făcut" (p. 142).

Expunerea logicii aristotelice continuă apoi în amănunt cu categoriile, definiţia, judecata, principiile logice, silogistica, demonstraţia, inducţia şi sofismele. Ca atare, în concepţia Stagiritului, logica nu poate fi decît ştiinţa universalului. Ea studiază universalul sub toate aspectele lui, ca esenţă, ca inteligibil, ca formă, ca fiinţă, ca predicaţie şi ca necesitate. Prin aceste caractere, „logica Stagiritului este *logica perennis* pentru că nici una din problemele de logică nu poate să se găsească în afara a ceea ce caracterizează universalul. Oricare din problemele tratate în cărţile *Organon*-ului poate fi pusă, într-o anumită epocă, într-un anume fel; dar, oricum ar fi enunţată, ea este pusă deja în mod fundamental în *Organon*. Se poate ca, la un moment dat, cercetările asupra raţionamentului să fie primordiale, cum sînt în logica matematică actuală, care face din logică « o ştiinţă a raţionamentului formal »; se poate ca problema conceptului general să fie în primul plan, cum a fost în evul mediu, cînd a devenit «marea dispută a universalilor »; se poate ca ceea ce este mai interesant să fie socotit la alt moment raţionamentul ipotetic, cum a fost pentru stoici etc. Dar oricare din aceste probleme va predomina într-o anumită şcoală sau într-o anumită epocă, problema a fost pusă, în ceea ce are ea fundamental, de Aristotel şi tot el a rezolvat-o în ceea ce ea are esenţial" (p. 185).

Urmaşii lui Aristotel, în frunte cu Teofrast, care a şi preluat conducerea Lyceului, au început procesul de prelucrare a ideilor magistrului, proces care pare că este şi astăzi în curs de desfăşurare. Într-adevăr, aşa cum observă Anton Dumitriu, pentru Teofrast şi Eudem apare mai interesant raportul judecăţilor în mecanismul silogismului decît raportul conceptelor din care acestea sînt formate: „Aspectul logico-gramatical al expresiei logice, în afară de nucleul ei noetic, este ceea ce interesează pe logicieni de acum înainte. Aceasta nu înseamnă că filozofii din şcoala lui Aristotel au părăsit complet doctrina maestrului; dar ei au împins cercetările de logică într-o direcţie care va rămîne predominantă ulterior: analiza logico-gramaticală" (p. 194).

Logica stoicilor este supusă unei interesante şi originale analize. Anton Dumitriu ia atitudine faţă de gînditorii şi istoricii care au manifestat fie indiferenţă, fie, ceea ce este mai grav, desconsiderare totală faţă de stoici (exemplu C. Prantl).

În expunerea sa, Anton Dumitriu arată că stoicii nu-şi imaginau logica aşa cum a conceput-o Aristotel şi că unele rezultate obţinute de ei nu pot fi în nici un caz alăturate *Organon*-ului. În primul rînd este vorba de o orientare diferită datorită unei concepţii diferite despre gîndire şi limbaj şi despre legile care le guvernează. Pentru stoici exista o legătură de natură între logică, fizică şi etică datorită concepţiei lor filozofice generale. „Într-adevăr, pentru înţeleptul stoic, cele trei părţi ale filozofiei reprezentau trei virtuţi. Cu aceasta capătă un sens definit afirmaţia stoică,

anume că înțeleptul trăiește în acord cu natura, iar această formulă generală are un caracter teoretic" (p. 200).

În încheierea părții a II-a se cercetează logica în școala epicureică, în scepticism și în Marea Academie.

În partea a III-a sînt înfățișați retorii și comentatorii, mai întîi cei de la Roma : Marcus Tullius Cicero, Lucius Annaeus Seneca, M. Fabius Quintilianus și Aulus Gelus. Apoi este abordată scolastica antică cu Andronicos din Rhodos, Boethus din Sidon, Alexandru Egeus, Aspasius, Adrestus, Herminus, Appuleu, Gelenus, Pseudo-Gelenus, Alcinous, Alexandru din Aphrodisia, Porphir, Marius Victorinus, Augustin, Marcianus Capella, Boețiu, Cassiodor. Sînt deosebit de interesante considerațiile făcute în încheierea acestei părți, precizîndu-se că logica aristotelică și logica stoică devin complementare în această perioadă ; logica aristotelică își pierde caracterul ontologic ; terminologia logică este deplin formată ; logica începe să fie studiată ca știință de sine stătătoare etc.

În continuare se descrie logica scolastică cu diversele ei etape. Deosebit de interesante sînt analizele făcute de autor diverselor influențe resimțite de logica scolastică, printre care influențele din partea gînditorilor arabi, evrei și bizantini. O problemă importantă este și stabilirea locului logicii printre celelalte științe, precum și problema universalelor. Depășind cu aceste dezbateri, capitolele XIV, XV, XVI, XVII și XVIII, ajungem la capitolul al XIX-lea, în care sînt expuse o serie de probleme importante ale logicii scolastice, care sau n-au fost încă luate de loc în considerare pînă acum, sau au avut o tratare cu totul insuficientă. Capitolul se intitulează *Parva logicalia* („Lucrările mici de logică"), alcătuite din *Tractatus de proprietatibus terminorum*, *Tractatus de syncategorematibus*, *Tractatus de insolubili*, *Tractatus de obligatione* și *Tractatus de consequentiis*. Conținutul acestor tratate a fost valorificat de prof. Anton Dumitriu, punîndu-se în lumină idei care în trecut au fost prea ușor trecute cu vederea.

În partea V-a este expusă logica în epoca Renașterii. Și aici autorul cercetează mai întîi ideile filozofice ale epocii, pentru a extrage apoi din ele principalele idei logice. Sînt astfel înfățișate pe larg filozofia Renașterii și originile științei moderne. „Ca o caracteristică principală a preocupărilor logicienilor din această vreme putem socoti că *Parva logicalia* capătă o extensiune deosebită ; problema particulelor Synkategoremate, problema supleanței, cu toate subdiviziunile, a exponibilelor, a insolubililor etc. sînt problemele cele mai cercetate" (p. 443). În Germania apare o nouă personalitate, Melanchton, în jurul căruia ia naștere o școală de logică, sprijinită în principal pe *Organon*-ul aristotelic, debarasată de tot formalismul scolastic. Petrus Ramus încearcă o adevărată reformă a logicii printr-o critică asemănătoare aceleia făcute de Socrate sofiștilor. Apar o serie de logicieni a căror doctrină se sprijină pe logica lui Aristotel fie direct, fie prin intermediul comentatorului său Averroes. O notă specială revine scolasticii spaniole și școlii lui Raymundus Lullus. Lullus este logicianul cu care se va deschide perioada logicii matematice, deoarece Anton Dumitriu îl consideră a fi primul care a încercat o axiomatizare a logicii și un calcul logic combinatoriu. Despre logica Renașterii, ca și despre logica scolastică, se poate spune că este tot atît de puțin cunoscută. Contribuția adusă de Anton Dumitriu în valorificarea ideilor frămîntate ale aces-

tei epoci ni se pare deosebit de meritorie. În orice caz, el face evidentă veriga prin care scolastica se leagă de epoca modernă și contemporană.

Logica metodologică își deschide cursul evenimentelor cu analiza începuturilor științei experimentale (cap. XXVII). În fruntea listei figurează, desigur, Roger Bacon, Leonardo da Vinci și Galileo Galilei. Francis Bacon, căruia i se consacră capitolul al XXVIII-lea, este personalitatea proeminentă a științei experimentale. Reacția lui Bacon împotriva exagerărilor scolasticii apare justificată ținînd seama de nivelul la care ajunseseră științele naturii prin cercetări directe. Acestea aveau nevoie de un organon al experienței, de o logică a metodelor de cercetare experimentală, care le este servită de *Novum Organum*. Capitolul al XXIX-lea este consacrat lui Descartes. Spirit științific, Descartes este atras de ideea unei *mathesis universalis*, care să descopere ordinea și măsura lumii. „Această *mathesis universalis* se realizează la Descartes pe două căi : 1. prin perfecționarea și simplificarea notațiilor algebrice, care făcuseră deja cu Viète progrese considerabile ; 2. aplicînd geometria algebrei". În *Regulile pentru conducerea intelectului* și în *Discurs asupra metodei*, Descartes își precizează ideile filozofice și metoda de a căuta adevărul. „Metoda lui Descartes este metoda matematică a științei. Începînd de la Descartes, a studia realitatea fizică înseamnă a studia matematic. Întreaga fizică, matematică, mecanică, astronomie etc. nu ar fi fost posibile, sau ar fi rămas la ceea ce erau ele în antichitate, fără metoda matematică" (p. 500).

Cercetările metodologice postcarteziene vor face noi progrese prin Isaac Newton, John Herschel, William Whewell, Thomas Reid, John Stuart Mill, Herbert Spencer. Jules Lachelier, André Lalande, Claude Bernard, Wilhelm Wundt. În cadrul acestui capitol (XXX), autorul analizează metodologia științelor contemporane, căutînd o explicație logică pentru fenomenele aparent contradictorii ale fizicii atomice. Menționăm cu interes că, ori de cîte ori cercetătorii români au avut contribuții la patrimoniul științei universale, Anton Dumitriu a valorificat aceste contribuții folosindu-le în ordinea cronologică a faptelor, la locul cuvenit. Astfel sînt amintite contribuția lui Nicolaie Mărgineanu privind clarificarea conceptului de știință și a metodelor științei (p. 521) și concepția epistemologică a lui Ștefan Lupașcu (p. 522 și urm.).

Dezvoltarea logicii moderne este tratată în partea a VII-a. La începutul acestei perioade se găsește, bineînțeles, Immanuel Kant. Ca și în cazurile precedente, logica kantiană este desprinsă din filozofia kantiană, iar aceasta este expusă prin referințe la texte originale. Pentru Kant, „logica este știința regulilor intelectului în general". Ea are un caracter peren și este anistorică. Sînt apoi analizate, în același capitol, influența lui Kant, neokantianismul și școala de la Marburg. În continuare este expusă gîndirea lui I.G. Fichte, F.W. Schelling și G.W.F. Hegel.

Capitolul următor este consacrat dialecticii materialiste. Expunerea filozofiei marxiste se bazează pe autoritatea textelor, coroborată cu cele mai recente și mai autorizate comentarii. În această privință relevăm faptul că, înaintea lucrării de care ne ocupăm, filozoful român Ath. Joja a avut meritul de a fi conturat, prin *Studiile sale de logică*, locul logicii dialectice în cadrul logicii ca știință. De altfel, și Anton Dumitriu se sprijină, în prezentarea sa, în afară de textele clasice, cu precădere pe coor-

donatele stabilite de Ath. Joja, frecvent citat. Nou în *Istoria logicii* este faptul că autorul ei stabilește locul cercetărilor de logică dialectică în cadrul dezvoltării logicii în România, articulîndu-le istoric cu celelalte cercetări de logică clasică și matematică de la noi. Desigur, în această privință, cercetările sînt în curs și pot avea o dezvoltare impresionantă și o interpretare diversă. Dar *Istoria logicii*, cum spuneam, nu și-a propus să dezbată pînă la ultimul amănunt acest capitol, cum de altfel n-a făcut-o nici cu celelalte. Atît cît și-a propus — să dea o imagine generală a istoriei logicii — a realizat, făcînd din carte o prezentare omogenă. Fără îndoială, subiectul se pretează unor dezbateri ample, care, nu avem nici o îndoială, vor fi cu curaj inițiate.

Curentul psihologist reprezentat de Fries, F. E, Beneke, F. Brentano, W. Wundt, Th. Lipps, N. Cornelius, A. von Meinong, H. Taine este cercetat în continuare. Din școala engleză a acestui curent fac parte T. Hobbes, I. Locke, G. Berkeley, A. Hume, Th. Reid, D. Stewart, W. Hamilton, J. Mill, J. St. Mill, H. Spencer, Alex. Bain. În cadrul sensualismului francez notăm pe Condillac, din curentul empiriocriticist fac parte R. Avenarius și E. Mach, iar pragmatismul este reprezentat prin W. James, C. S. Peirce, Josias Royce, I. Dewy, F. C. Schiller. Antiintelectualismul francez enumeră printre reprezentanții săi pe J. Lachelier, E. Boutroux, H. Bergson și printre ficționaliști notăm pe H. Vaihinger. Capitolul se încheie cu prezentarea unor logicieni a căror concepție este influențată de psihologism, cum sînt : C. Sigwart, W. Dilthey, H. Lotze, W. Windelband, W. Jerusalem, Beno Erdmann, H. Maier, Ed. Goblot, A. Lalande.

Fenomenologia și logica pură a lui B. Bolzano și Ed. Husserl fac obiectul unui capitol separat.

Partea a VIII-a expune *logica matematică*. Se poate considera că *Istoria logicii* elaborată de Anton Dumitriu este în avantaj față de alte lucrări similare, deoarece autorul ei este și matematician, și filozof. Această dublă calitate îi oferă autorului posibilitatea să dezvolte competent atît partea filozofică, cît și partea matematică a logicii, desigur la un nivel general și în același timp esențial. În lucrările similare de istorie a logicii întocmite de matematicieni se resimte lipsa lor de informare în filozofie, iar în lucrările de istorie întocmite de filozofi este deficitară partea de matematică a logicii. Iată de ce considerăm *Istoria logicii* apărută la București în anul 1969, ca superioară altor lucrări similare din străinătate.

Periodizarea logicii matematice propusă de autor începe cu Raymondus Lullus și cu G.W. Leibniz ca precursori, continuă cu G. Boole, W. S. Stanley Jevons, A. de Morgan, H. Mc Coll, C. S. Peirce, A. Grosmann, E. Schröder, se împlinește cu G. Peano și Gotlib Frege, este, în sfîrșit, constituită de B. Russell (*Principia Mathematica*), se dezvoltă o dată cu problema paradoxurilor cu C. Burali-Forti, G. Cantor și B. Russell, precum și cu curentele intuiționismului (L. Brouwer, A. Heyting), logicismului (F. P. Ramsey, L. Wittgenstein, R. Carnap) și formalismului (D. Hilbert, W. Ackermann, P. Bernays). Logicile polivalente și modale sînt dezvoltate de T. Lukasiewicz și școala poloneză și de C. J. Lewis, teoria decidabilității este datorată lui K. Gödel, logica sintactică lui R. Carnap și logica semantică lui A. Tarski. Această scurtă enumerare nu face decît să sugereze o idee despre fazele prin care a trecut logica mate-

matică. Dar ea nu spune nimic despre rolul ei în gîndirea ştiinţifică. Autorul *Istoriei logicii* precizează însă acest rol: „Logica matematică capătă astfel un aspect special: ea este o ştiinţă particulară, care se ocupă cu studiul raţionamentului în general, cu studiul raţionamentului matematic în special, şi cu fundamentarea matematicilor. Concepută în felul acesta, ea nu mai poate prelua toate problemele logice asupra ei, şi în primul rînd nu poate să preia şi nici nu-şi pune problema universalului, problemă care rămîne problema eternă a logicii perennis, logica lui Aristotel" (p. 853). Vom remarca, în această ordine de idei, contribuţia originală a autorului cu privire la relaţiile logicii matematice cu logica clasică. Fără să diminueze cu nimic meritele incontestabile ale acestei discipline, autorul consideră că logica matematică nu acoperă în întregime actul logic. Acesta nu poate fi complinit decît de sensul grec al logosului cu multitudinea sa de semnificaţii.

Logica în ţara noastră este dezvoltată în ultima parte (IX). Studiind izvoarele vechi, aflate în Biblioteca Academiei şi în alte biblioteci mari din ţară, Anton Dumitriu arată că Aristotel a fost una din permanenţele culturii româneşti. „Prezenţa lui Aristotel în gîndirea românească, în diferitele perioade ale culturii româneşti, arată două lucruri: modalitatea gîndirii româneşti are o trăsătură specifică, care-l face pe Aristotel accesibil în mod natural; gîndirea românească a avut maturitatea necesară pentru a prelua creator moştenirea valoroasă a acestui mare gînditor al antichităţii atît în trecut, cît şi în prezent" (p. 873). Astfel sînt stabilite două perioade Aristotel în cultura românească. Prima perioadă cunoaşte filozofia aristotelică scolastică expusă în şcolile din Sibiu, Alba-Iulia, Aiud, Braşov, Cluj, Tg.-Mureş (secolul al XVI-lea) cu Johanes Honterus, Grigorius Molnar, Fr. Titelmann, A. Albrich etc. De asemenea, aristotelismul scolastic pătrunde atît în Moldova, cît şi în Muntenia cam în aceeaşi perioadă unde întîlnim profesori ca Gaspar Pencer, ginerele lui Melanchton, Nectarie Sinaitul, patriarhul Ierusalimului, elev al celebrului filozof Corydaleu, Dosoftei, Ioan Comneni, Ieremia Cacavela, profesorul lui D. Cantemir etc., iar în Muntenia, profesori ca postelnicul Constantin Cantacuzino, Ignaţiu Petritsis şi Pantaleon Ligaridis, Sevastos Kimenitul, Lambros Photiades etc. A doua perioadă Aristotel este iniţiată de Ath. Joja prin lucrările lui. Între prima şi a doua perioadă Aristotel are loc o intensă penetraţie a logicii kantiene, prin predecesorii lui Titu Maiorescu, ca, de pildă, Samuel Micu Klein, Eugenie Vulgaris, George Sugduri, Nicolae Varcosi, Athanasie Psalida. O dată cu logica lui Titu Maiorescu gîndirea românească îşi fixează limbajul, problematica şi orientarea. „O epocă întreagă, care se întinde de la apariţia *Logicii* lui Maiorescu şi pînă la al doilea război mondial, va fi caracterizată de spiritul maiorescian..." (p. 893). O serie de urmaşi ai lui Maiorescu, ca P. P. Negulescu, C. Rădulescu-Motru, Ioan Petrovici, Dan Bădărău, Mircea Florian, Anton Dumitriu, Ath. Joja, Petre Botezatu etc. au succedat la catedrele universitare, aducînd interesante contribuţii personale în ştiinţa logicii. Este surprinzătoare şi gratuită omisiunea lui Nae Ionescu, ţinînd seama de atitudinea critică bine cunoscută a autorului faţă de activitatea ştiinţifică a fostului conferenţiar de logică. Logica matematică cunoaşte de asemenea o dezvoltare prodigioasă în România.

Reprezentanții ei de seamă sînt : Grigore Moisil, Eugen Mihăilescu, Anton Dumitriu, Octav Onicescu, Mihai Neculce, Mircea Tîrnoveanu etc.

Logica actuală cunoaște o deosebită înflorire. În general concepția directoare a logicii actuale în țara noastră este bazată pe următoarele idei : există o logică *perennis*, care este logica lui Aristotel ; logica fără ontologie este o știință a expresiei ; logica matematică nu epuizează actul logic ; logica dialectică este, în ultimă analiză, aceea care va da perspectivele cercetării logice ; logica este istoria ei (p. 944). Pe această linie se înscriu concepțiile logicienilor contemporani de la noi.

Expunerea sumară a conținutului lucrării lui Anton Dumitriu nu ne-a permis să atragem după cuviință atenția cititorului asupra calităților acestei opere. Vom adăuga aici că *Istoria logicii* este o istorie obiectivă, completă și critică. *Obiectivă*, pentru că fiecare concepție este înfățișată pe baza textelor autentice, verificate cu minuțiozitate de autor. Menționăm că sînt unele texte traduse din greacă și latină pentru prima dată într-o limbă europeană. De asemenea menționăm că, în afară de bibliografia generală, fiecare parte are bibliografia specifică temei căreia îi este consacrată acea parte din carte. *Completă*, pentru faptul că, pe de o parte, înregistrează cronologic evenimentele majore ale logicii, precum și ultimele evenimente științifice, iar pe de alta pentru că ne înfățișează deopotrivă și istoria logicii clasice, și istoria logicii dialectice, și istoria logicii matematice. În sfîrșit, *critică*, pentru că sînt examinate critic opiniile diferiților gînditori și stabilite criterii de obiectivitate pentru fiecare temă în parte. Să notăm, de asemenea, ca o calitate pozitivă a lucrării, faptul că nu se face pur și simplu o istorie a logicii, ci o istorie a concepților filozofice din care au rezultat probleme de logică. Dacă mai adăugăm și faptul că, în paginile lucrării, autorul își expune punctul său de vedere asupra problemelor pe care le examinează, iar în partea finală a lucrării se găsesc pagini de o rară frumusețe, care așază gîndirea și logica într-o aureolă supremă, restaurînd logica în prerogativele ei pure, așa cum a fost concepută de marele Stagirit, ca gîndire care gîndește gîndirea (expresie pe care Anton Dumitriu o preia, dar îi dă un conținut nou, pur logic), avem imaginea imensului efort făcut de autor pentru a da culturii românești nu numai o vastă operă de informare, ci și inedite sugestii de gîndire și meditație. Apariția acestei lucrări marchează un eveniment de cultură care, fără îndoială, va da roade în viitor, dar care tocmai pentru aceasta trebuie subliniat după cuviință în prezent. Aceasta cu atît mai mult cu cît numeroase recenzii anunțate în străinătate de către unii dintre cei mai prestigioși logicieni contemporani arată că *Istoria logicii* a și intrat în circuitul științific internațional. Astfel au anunțat cronici despre această carte: Haskel B. Curry (Amsterdam), G. Bar-Hillel (Ierusalim), J. Vuillemin (Paris), Enrico Garulli (Zürich), Aldo Testa (Bologna), J. Perez-Ballestar (Barcelona) etc.

De asemenea, s-au făcut mai multe oferte de traduceri în limbi străine, printre care și o propunere de traducere imediată în limba franceză sub egida Institutului de filozofie comparată din Paris, ceea ce cinstește cultura românească actuală.

ISTORIA LOGICII OGLINDITĂ ÎNTR-O „ISTORIE A LOGICII"

DE

MIRCEA CONSTANTINESCU

În ultimele două decenii și ceva istoriografia logică a căpătat în plan mondial o amploare deosebită. Structura ei problematică și valoarea teoretică a cercetărilor dovedesc o înfruntare acută a criteriilor clasice cu cele, să le zicem, de factură modernă. În acest proces, o anumită tendință metodologică mai generală își croiește impetuos drumul. Ea poate fi recunoscută în propagarea teoretică a necesității studiului multilateral al logicii generale astfel, încît în planul istorico-logic să se recunoască meritele folosirii logicii matematice în analiza istorică, dar să nu fie redusă istoria logicii, ca știință, doar la căutarea antecedentelor istorice ale acestei logici.

Această tendință are la bază o cercetare și o interpretare multilaterală a logicului, a esențialității lui funcționale, văzută atît în planul realizării lui efective în și prin limbajul conceptual, cît și în cel al reflexiei lui teoretice, în planul constituirii istorice a științei logicii (plan în care se ajunge la situația că e posibilă construirea unui limbaj analitic astfel conceput, încît să nu fie nevoie să redea nemijlocit activitatea intelectuală).

Direcția metodologică remarcată mai înainte caracterizează și experiența interpretativă românească în domeniul istoriei logicii, experiență care, de fapt, abia în ultimii 10—15 ani a căpătat o orientare științifică reală și un curs sistematic, asigurat de eforturile perseverente depuse de mai mulți logicieni, dar orientată și stimulată în mod deosebit de prestigioasele rezultate obținute de unul din ei.

Fără îndoială că în acest context metodologic, în acest cadru euristic, apariția unor noi lucrări de istorie a logicii este de dorit. Bineînțeles, realizările obținute pînă în prezent impun o apreciere comparativă a oricăror noi contribuții în acest domeniu.

Cu aceste gînduri semnalăm și noi apariția lucrării prof. Anton Dumitriu *Istoria logicii*. Un volum masiv, apărut în condiții grafice reușite, cu un cuprins impunător prin capitolarea amplă, desfășurată în subdiviziuni tematice orientative, el pare impresionant.

Rev. filoz., **17**, 5, p. 559 — 570, București, 1970

În ce ne privește, nu vom prezenta cititorului doar rodul unei simple impresionări. Ne vom strădui să arătăm că părerile, observațiile critice, aprecierile valorice sînt justificate de o examinare atentă a lucrării, efort impus și de o datorie de ordin profesional.

Lucrarea nu indică în mod explicit dacă ea se adresează atît specialiștilor, cît și unei categorii mai largi de oameni de cultură. Vom cere deci îngăduința să observăm că nici criteriile subiective și nici aprecierile la prima vedere nu fac operă de consacrare. Mai mult, am vrea să subliniem situația de a porni la drum fără unele atribute absolute cum ar fi „monumental", „complet", „obiectiv" etc. Sîntem îndemnați la această renunțare de următorul pasaj din *Metafizica* (V. 1021 b) : „Căci perfect e orice lucru și orice ființă cînd, considerată în domeniul excelenței sale proprii, constatăm că nu-i lipsește nici o parte din mărimea ce se potrivește firii sale".

Am dedus deci că, atunci cînd atribute ca cele enumerate mai sus vin ca niște osanale din partea unei complezențe bine orînduite în firea unor ființe, ele nu sînt decît niște epitete ornante care nicicum nu se transformă în propileele unei monumentalități reale și, prin urmare, dăinuitoare.

★

În considerațiile care urmează vom avea în vedere unele aspecte de conținut și, mai ales, vom stărui asupra structurii metodologice a lucrării, evidențiind critic sensul în care autorul a socotit că o serie de teze și concepte pot explica mai bine dezvoltarea istorică a logicii.

Vom examina lucrarea în ea însăși, așa cum se prezintă, deoarece nu știm nimic concret despre anunțata continuare a ei într-un alt volum, *Evoluția logicii*. De altfel, chiar aci, în separarea *istoriei* de *evoluția* logicii vedem sursa unor aspecte deficitare, deoarece, deși prezenta *Istorie a logicii* surprinde și multe aspecte de evoluție, avem impresia că numeroase elemente care trebuiau *să explice istoria* au fost rezervate pentru volumul următor.

Ca structură generală, am recunoscut în prezenta lucrare o reluare — se înțelege, mult amplificată și incluzînd în plus noi domenii (ex. *Logica în România*) — a schemei expozitive existente în cursul litografiat din 1947—1948.

Fără îndoială, acest volum reprezintă un efort, pe care, dacă ar fi să-l prezentăm într-o formă succintă, l-am vedea în următoarele nivele : 1. Prezența unui bagaj impresionant de date istorice, date privind profilul teoretic al unei perioade, sistem, logician, școală logică, deci un material analitic și informativ indiscutabil. În acest sens găsim aici, strînse la un loc, într-o formă mai sumară sau mai dezvoltată, o serie de cunoștințe, date, caracterizări care de obicei nu sînt la îndemîna cititorului de limbă română. Firește, în cea mai mare parte, acest material informativ nu poate fi apreciat drept rodul unei euristici exegetice cu totul personale și deci oferit în sinteze originale. Este — cum s-ar spune — un bun comun pentru cunoscătorii acestei discipline ; 2. Distingem apoi efortul depus de autor de a prezenta istoria *Logicii matematice* și repartizarea, pe scara restului istoriei logicii (cronologică și după criterii de conținut), a logicienilor în sisteme, școli, perioade. Chiar dacă unele interpretări privind

ansamblul istorico-logic sînt discutabile, expunerea *Logicii matematice* prezintă pentru noi garanţia că este făcută de un cunoscător în materie, cu preocupări şi lucrări mai vechi şi mai noi în acest domeniu.

Considerată de la acest al doilea nivel, lucrarea oferă introduceri şi concluzii la părţi, capitole, sisteme, perioade. După părerea noastră, nu toate acestea sînt realizate fără reproş. Vom semnala, ceva mai încolo, unele aspecte care comportă discuţii sau vom arăta de ce altele ni se par fals structurate.

Din păcate, lucrarea prezintă şi unele concepte şi teze false, care nu contribuie la înţelegerea ştiinţifică a istoriei logicii. Nu spunem că aceste concepte şi teze aparţin numai autorului lucrării. Ele se datorează, după părerea noastră, şi unei preluări necritice, unei insuficiente elaborări a unui anumit fel de material teoretic pe care istoria logicii l-a înregistrat, dar care de fapt nu-i aparţine ca atare.

La toate aceste elemente oferite de text se mai adaugă încă unul, şi anume, modul în care filozofia, gnoseologia şi metodologia ştiinţei sînt folosite în lucrare. Atunci cînd problematica logică nu este organic raportată la problematica filozofică, gnoseologică şi metodologică a timpului respectiv, atunci cînd se ia drept logică ceea ce de fapt este o filozofie a logicii, atunci cînd se reproduce rezumativ o lucrare, fără a se elucida însă problematica logică a gînditorului respectiv, atunci, zicem noi, tot acest material informativ — desigur, instructiv în sine — devine în ultimă instanţă un tăvălug care, departe de a uşura dezvoltarea răsadului logic, îl sufocă. Această modalitate de lucru explică în bună parte şi proporţiile nejustificate ale cărţii.

De aici rezultă, după părerea noastră, şi modul uneori dispers şi alambicat în care este realizat răspunsul la o întrebare firească şi deci permanentă în lucrare : *ce este logica* (ce a *devenit* ea?) în sistemul, în perioada, la logicianul respectiv.

Vom recunoaşte o dată cu *Prefaţa că* volumul se înfăţişează în primul rînd ca „o lucrare informativă", dar vom preciza acest termen în sensul că prin materialul documentar — prezentat de cele mai multe ori într-o formă de fişier tematic (repartizat şi oarecum explicat în problematica părţilor lucrării) sau de portrete de logicieni văzuţi prin scrierile şi concepţiile lor principale (în care caz grupajul se face indicîndu-se numele) — ea ne-a apărut deseori cel mult ca un *aide-mémoire in extenso*.

Consemnăm prezenţa în lucrare a preocupării de a se apela explicit la tezele materialismului dialectic şi istoric în explicarea evenimentelor istorico-logice. Nu totdeauna însă acest apel apare din contextura unei elaborări proprii a problemei. De foarte multe ori este invocată o mărturie în privinţa căreia s-ar părea că nu există dubiu : un autor, o lucrare de istoria filozofiei etc. Apreciem de asemenea (cum vom vedea, realizarea este nereuşită) includerea problemei logicii dialectice materialiste.

În limitele acestor consideraţii ne va fi imposibil să redăm măcar într-o formă generală conţinutul celor nouă părţi ale lucrării. Am arătat însă mai sus în ce fel credem noi că aceste părţi pot fi utile în însuşirea istoriei logicii.

În general, ca extensie, ele acoperă parcursul istorico-logic interesant pentru un om european. După părerea noastră, o aproximativă ordonare valorică a părţilor lucrării ar fi următoarea : *Logica matematică*,

Logica antică și de tranziție, *Logica scolastică*, *Curentul psihologist*, *Logica metodologică*, *Logica în România*, *Dezvoltarea logicii moderne*. În privința logicii chineze și indiene, materialul prezentat este foarte interesant, dar nu poate fi judecat decît de un sinolog sau indolog în logică. În măsura în care el este garantat de lucrări mai noi care stabilesc mai adecvat așa-numita specificitate a gîndirii chineze și indiene, el poate fi acceptat ca reflectînd adevărul.

În ansamblul ei, lucrarea semnată de Anton Dumitriu oferă un material după care se poate învăța (mai puțin studia) istoria logicii : în datele ei elementare indiscutabile sau în datele teoretice fundamentale strînse compact în partea despre logica matematică.

Așa cum vom exemplifica, nu credem că toate schemele interpretative alese de autor sînt cele mai juste. De asemenea, unele distincții, invocări de material istoric în sprijinul argumentelor d-sale, ridică obiecții serioase. Uneori concluziile personale nu reflectă adevărul istoric, iar introduceri de părți sau capitole nu dau o orientare științifică temeinică ; însăși încheierea lucrării prezintă o structură deficitară, care de fapt rezumă în acest sens și elementele întîlnite de noi pe parcursul lucrării.

Vom observa acum că, dincolo de materialul oferit de o serie de lucrări clasice cunoscute și pe care lucrarea îl invocă masiv — într-o formă rezumativă punctată de intervențiile interpretative ale autorului —, găsim indicată (nu totdeauna încorporată organic) o bogată bibliografie, mai veche și mai recentă, specificată compact la sfîrșitul fiecăruia din cele 9 părți ale volumului. Considerăm însă că un aparat critic în josul paginii — sistem Prantl — ar fi fost mai util în studiul istoriei logicii, pentru că un asemenea sistem orientează studiul, cititorul văzînd cum este exemplificată sau găsită într-un text istoric o idee sau o temă tratată de autor în expunere. Apoi acest sistem ar fi oferit mai convingător datele necesare pentru a se distinge între euristica originală și cea bazată pe informații de a doua mînă.

Vom trece pe scurt în revistă unele aspecte mai speciale, care, într-un fel, concretizează observațiile critice generale formulate mai înainte.

Din cuprinsul părții I remarcăm tezele autorului prin care ni se propune ca gîndirea primitivilor (nu credem că există „concepții logice" la primitivi) să fie văzută prin schematismul logic polivalent. Considerăm că autorul folosește prea lax o serie de termeni : mentalitate, gîndire, structuri intelectuale, mod de a gîndi. Termenul „gîndire" este folosit deseori indistinct, astfel încît stilul încurcă problematica logică cu cea filozofică. În acest sens lucrează deseori termenul „modalitatea gîndirii". Iată un început de capitol : „*Gîndirea* va apărea în funcția ei plenară și autonomă în cultura greacă... Bineînțeles... filozofia va funcționa pe baza demersurilor spontane ale *gîndirii*..." (p. 70).

Expunerea logicii antice grecești este extensivă, fugitivă și în general după canoane vechi. Ştiute studii substanțiale sînt citate sau invocate rezumativ. Citarea aceasta capătă însă uneori o alură simplistă, vecină cu spicuirea (ex. p. 76 și 80 sq.), deoarece invocarea respectivă nu redă de loc esența contribuției autorului citat — aspect remarcat cu regret de mai multe ori (cf. și partea *Logica dialectică*, unde sînt invocate poziții mai vechi, dar de loc cele noi pe care logicianul respectiv le consideră mai adevărate).

Stilul expunerii analitice nu favorizează înţelegerea clară a unor teze. Vezi, de exemplu, explicarea esenţei *Noūs*-ului la Anaxagora : „lumea este ordonată şi această ordine nu este decît expresia unei *inteligenţe independente de ea*" (p. 83). În sensul observaţiei noastre pledează şi interpretarea „principiului primordial al lumii" : „inteligibilitatea" — la Empedocle (p. 84). Raportul noetic-ontic ca „identitate de natură" nu apare în unele meandre explicative (p. 87 sq. — concluzii). Este ignorat faptul că viziunea noetică metafizică a fost folosită împotriva dialecticii obiective (Parmenide, Zenon).

Logicii aristotelice i se acordă un spaţiu mare şi este de apreciat efortul autorului de a găsi aici piesele necesare unei concepţii cuprinzătoare asupra *logicii* în general. Expunerea analitică este însă deseori rezumativă şi, ceea ce e de mirare, nu merge pînă la discuţiile contemporane în jurul silogisticii. O remarcă oferită în *petit* este cu totul expeditivă (p. 168 sq.).

Aşa cum vom mai insista, o serie de concepte fundamentale aristotelice sînt tratate insuficient (noūs, universal, formă-materie). Autorul le redă în expunerea aristotelică, dar nu le şlefuieşte critic şi oferă cititorului şi unele concluzii greşite (vezi p. 141 : „Noeticul a absorbit ontologicul într-o fuziune supremă...''). Nu este reelaborat suficient conceptul de *intelect activ* la Aristotel şi, firesţe, cititorul poate pierde din vedere fondul idealist al acestei doctrine şi în acelaşi timp fondul raţional al sugestiei artistotelice : „prinderea" principiilor, admiterea lor fără demonstraţie (principiul contradicţiei), pentru că orice demonstraţie le presupune.

Datorită celor de mai sus, nici problema „logicii ontologice" aristotelice nu este rezolvată convingător.

De asemenea, este tratat contradictoriu locul logicii printre ştiinţe (vezi p. 135, 141, 180). Neclară este şi problema *formalului* la Aristotel (cf. p. 142, 182 sq. etc.). Diviziunea logicii (p. 134) este tratată indistinct şi chiar fals. Schema de la p. 138 nu este potrivită, deoarece introduce *dialectica* printre *analitice*. Deci unul este raportul silogism-demonstraţie şi dialectică şi altceva este raportul demonstraţie, dialectică. „*Natura premisei* — scrie Aristotel (An. pr. I, 24 b) — face diferenţa între premisele silogistică, demonstrativă şi dialectică" (subl. ns. — *M.C.*).

Cu privire la Galenus, nu este de loc actualizată problema figurii a patra silogistice (p. 261 sqq.).

În ce priveşte logica scolastică, sînt mai multe lucruri de observat. Profilul acestei logici (cf. discuţiile din prefaţă şi concluzii) rămîne în suspensie. După părerea noastră, este greşit să credem că doctrina intenţiilor secunde mijloceşte în mod unitar continuitatea filozofică şi logică Aristotel-Scolastică. Chiar existenţa „certei universaliilor" indică acest lucru : nominaliştii tratează diferit această problemă, faţă de realişti. Subliniem eforturile autorului de a ne oferi o imagine mai completă asupra acestei logici, dar trebuie să observăm că sub o serie de aspecte importante tratarea este deficitară (amintim cu titlu de exemplu : rolul logicii în cultura medievală şi *esenţa* scolasticii, „spiritul raţionalist" în scolastică, *esenţa* certei universaliilor — e confundată sursa teoretică cu cauza —, caracterizarea unor poziţii nominaliste (Occam, Roscelin), esenţa conceptualismului etc.).

Oare amploarea certei universaliilor trebuie explicată prin „... au vrut să asigure, *înainte de toate, fundamentele științei*" (p. 330)? În general, ni s-a părut că autorul vede în Scolastică o continuare firească a logicii și filozofiei antice.

În legătură cu expunerea logicii metodologice, meritorie ni se pare tratarea ei pînă la reprezentanții din secolele XIX și XX (sumară însă, în special 30.12 — *Metodologia științelor contemporane*). Bacon și Descartes apar mai mult rezumativ, după lucrările lor principale interesînd și istoria filozofiei. Problematica strict logică e mai puțin scoasă în evidență, în liniamente care să nu reproducă ceea ce în general se știa despre ei.

În cadrul *Dezvoltării logicii moderne*, doar curentul psihologist a primit o tratare sumară, dar în general fără aspecte discutabile (34.1 — capitolul este prea nesubstanțial în stabilirea raportului psihologism-logicism. Or, o tratare mai în esență ar fi pregătit mai bine înțelegerea fenomenologiei în logică, istoric aceasta fiind în primul rînd antipsihologistă).

Deși întemeiată pe textul *filozofilor* Kant și Hegel, *logica* acestora nu este scoasă pregnant în evidență. Din expunere, cititorul nu înțelege care este locul *logicii* în sistemul celor doi filozofi, raportul exact dintre logică, teoria cunoașterii, ontologie, deși autorul expune uneori foarte strîns conținutul unor lucrări reprezentative pentru „logica transcendentală" sau „logica hegeliană". De aceea nici precizările din 21.9.3 (Încheierea Analiticii transcendentale), nici 31.11 (Considerații generale) nu reușesc să întregească lucrurile. În plus, găsim că i se impută lui Kant „neglijarea" anumitor premise, ca și cum *metoda* lui i-ar fi permis admiterea acestora (vezi p. 555—556).

Logica lui Hegel, așa cum este expusă, nu poate aparține — după părerea noastră — unei istorii a logicii, ci istoriei filozofiei.

Arătam mai înainte că introducerea în lucrare a unei sinteze privind „logica dialectică" era necesară. Felul cum s-a făcut însă acest lucru ni se pare complet inadecvat, atît în ce privește definirea de principiu a termenului, cît și analiza eventualelor implicații teoretice și metodologice. Lipsește o prezentare istorică a problemei, a evoluției discuțiilor în jurul esenței „logicii dialectice".

Tema *Logica în România* este cu totul actuală, deoarece în publicistica noastră din ultimii 10—15 ani au apărut prea puține cercetări în această direcție, iar referințele care s-au făcut aparțin unui context istoric-filozofic dominat de o concepție în general greșită asupra importanței și locului pe care trebuie să-l ocupe în istoria culturii românești anumiți filozofi și logicieni din trecut (în acest sens nu lucrarea citată în josul paginii 961 trebuia luată drept călăuză). Este însă adevărat că în planul învățămîntului universitar unele momente istorico-logice românești au figurat încă de mult în tematica cercurilor științifice, a lucrărilor de diplomă și în activitatea științifică a catedrelor. Ceea ce trebuie să remarcăm aici drept meritoriu în primul rînd este faptul că autorul consemnează, credem, tot ce s-a scris pînă astăzi în domeniul logicii sau avînd legătură cu logica; și nu numai atît: autorul a găsit și un grupaj al contribuțiilor sau scrierilor astfel încît toată lumea să fie cît de cît mulțumită. Este posibil ca unii să considere că activitatea lor științifică nu este redată

complet, dar nu cred că acest lucru şi l-a propus autorul. În ce priveşte logica din trecut, ea este prezentată într-o analiză şi expunere succintă, indicatoare mai mult, dar utilă.

Desigur, problema izvoarelor, a periodizării, a criteriilor de stabilire a curentelor, judecarea aporturilor rămîne o problemă de viitor. Este necesar ca studiul istoriei logicii în ţara noastră să capete dimensiunile firesti şi să includă sistematic şi istoria învăţămîntului logic, prin ceea ce acesta a contribuit la dezvoltarea preocupărilor de logică la noi.

★

Aşa cum ne-am propus, vom stărui în continuare şi asupra unor aspecte de ordin general-metodologic. Vom avea în vedere acele teze şi concepte prin intermediul cărora autorul a dorit să asigure orientarea generală a lucrării (considerată în rolul ei valorificator), să fixeze reperele principale ale procesului istoric de constituire a logicii.

Pentru surprinderea sintetică a orientării şi principiilor metodologice ale lucrării ne-am adresat *Prefeţei* şi *Încheierii*, reţinînd, bineînţeles, şi exemplele înregistrate în expunerea propriu-zisă. Într-o formă foarte restrînsă, am avea de remarcat următoarele :

În *Prefaţă*, cititorul întîlneşte următoarele criterii : 1. „ne-am servit de înseşi textele autorilor şi le-am expus şi interpretat doctrina prin aceste texte" ; 2. prezentarea imensului material al logicii formale „în autenticitatea lui istorică" („Acesta este scopul lucrării de faţă") ; 3. periodizarea s-a impus „în mod natural" ; 4. „lucrare informativă şi nu de filozofie a logicii" ; „cea mai bună împărţire a materialului va fi cea naturală".

Nu vom insista prea mult asupra modului în care sînt urmărite şi realizate aceste principii, dar din cele expuse pînă aici de noi se poate deduce că aceste angajamente nu au fost respectate în întregime.

Există însă două criterii : „natural" şi „autenticitatea lui istorică", care nu sînt, după părerea noastră, just folosite. Prin „natural" autorul înţelege „cronologic", dar şi „producerea naturală" a sistemelor logice, adică originarea lor în „factorii centrali pe care se fixează atenţia oamenilor în acea epocă" (p. 972).

Acest al doilea înţeles este just în principiu, dar autorul îi dă uneori o explicaţie sociologizantă, eludînd faptul istoric că teoreticul logic are şi o independenţă relativă în dezvoltare. La p. 972 găsim că logica matematică a apărut ca un „mecanism automat", un „mecanism logic într-o epocă predominată de mecanisme şi maşini". Or, tot d-sa ar putea — de data asta just — să ne demonstreze că, istoriceşte, logica matematică a apărut „dinăuntrul" teoriei fundamentelor matematicilor (nu avem aici în vedere antecedentele istorice care, firesţe, nu puneau această problemă).

Criteriul „autenticităţii istorice" a fost şi el — după părerea noastră — unilateral înţeles şi acest lucru îl dovedesc toate acele numeroase materiale, texte originale sau de referinţă care abundă în lucrare, dar care nu ne ajută să înţelegem aportul *logic* respectiv, pentru că ele sînt înregistrate, descrise, dar nu prelucrate critic. Or, istoriografia trebuie să fie *esenţială*, să nu creadă, pur şi simplu, tot ce afirmă istoria *faptică*. Remarcăm însă că, spre binele lucrării, uneori autorul n-a rămas pur şi simplu la *istoricul pur*, faptic. Criteriul „autenticităţii istorice" este adecvat, însă într-o direcţie pe care Anton Dumitriu nu o susţine

cu destulă tărie : dacă o teorie logică, apărută în trecut, reflectă trăsăturile logice ale gîndirii efective, conceptuale, legată de limbajul natural, atunci este absurd ca *teoria* respectivă să fie redusă doar la schemele interpretative într-o logică formalistă.

În ce privește *Încheierea*, trebuie să observăm din capul locului că ea nu este concluzivă. Există aici, ca și în cuprinsul lucrării, o rețea de termeni, expresii, distincții care nu fixează clar și convingător principalul în cunoașterea istorico-logică. Înnoirile interpretative pe care autorul le propune nu sînt însoțite de o argumentare fără cusur. În rețeaua acesteia intervine un material istoric care nu pledează în sensul dorit de autorul *Istoriei logicii*. Tocmai de aceste aspecte ne vom ocupa în cele ce urmează, încheind astfel considerațiile noastre în jurul acestei lucrări.

Concluziile generale sînt centrate în jurul a șapte teme, menite să fundamenteze ideea că „istoria logicii" depinde (metodologic) de conceptul de *logică*, iar logica depinde istoric de „tot ce s-a făcut în acest domeniu", „se amplifică prin însăși istoria ei" și deci, nesustrasă devenirii, are un caracter „caleidoscopic și polivalent" (p. 571).

Elementele discutabile încep să apară pe drumul găsirii de către autor a unei definiții neformaliste a *logicii*. Dacă „logica" înseamnă „mod de a gîndi" („modalitate a gîndirii"), atunci „istoria logicii" va fi „modul de a gîndi în fiecare epocă" (p. 971). Dar cele șapte concluzii generale nu rămîn la această raportare, care, să zicem, ar lămuri cursul istoriei logicii.

O sursă de neclarități o găsim în vocabularul foarte nestatornic, ales parcă pentru a complica termenii „logică" și „gîndire". Astfel, raportul dintre logica gîndirii (anterioară teoriei), teoria logică și concepția filozofică în logică nu este păstrat riguros. Cînd autorul scrie „gîndire logică", „mecanismul logic de gîndire", „mod de a gîndi logic", „operațiile logice", „fețe ale aparatului logic", este evident că avem planul întîi, neteoreticul. Același plan îl găsim și în „structura mecanismului efectiv al gîndirii", parțial în „gîndire și expresie" etc.

Dar iată și exprimări de felul acesta : logica matematică este un „mecanism logic" (p. 971), „apariția acestui mecanism logic", „modalități distincte ale gîndirii logice", „fațete istorice ale logicii", „ideea centrală a gîndirii aristotelice", „gîndirea chineză", „gîndirea scolastică" etc. La p. 975 se vorbește astfel despre două *teorii* : „Dacă *expresia* nu este însăși *gîndirea* în procesul ei logic (planul obiectiv. — *n.n.*), atunci e clar că logica matematică și logica stoicilor (planul teoretic — *n.n.*) nu sînt decît aspecte formale (formal în sens de expresie) ale *gîndirii logice*, dar nu epuizează întreg *procesul logic pe care îl exprimă la nivelul expresiei*" (subl. ns. — *M.C.*). Aici nu sînt distincte două planuri : gîndire-expresie în planul *procesului logic obiectiv* și gîndire-expresie în planul *teoretic*.

Asemenea raportări indistincte sînt preferate de autor, deși domnia-sa enunță în treacăt și unul mai clar : „construcțiile formale și structura mecanismului efectiv al gîndirii".

Nici tema concluzivă *Complementaritatea momentelor logicii* (p. 972) nu este mai clară și contrazice teza unanim acceptată că logica este prin excelență *formală*. „Complementaritatea" se opune, cum știm, juxtapunerii. Dacă vedem această complementaritate în planul teoriei („fațetele istorice ale logicii", p. 973), oare idealismul logic e complementar

materialismului în logică? Putem spune pur şi simplu că logica scolastică e complementară logicii antice? În tot cazul, termenul comportă discuţii. În treacăt, trebuie observat că apărarea „rangului egal" (p. 973) al teoriilor logice pe baza unei interpretări a logicianului H. B. Curry nu reproduce exact punctul de vedere al acestuia. Curry discută problema nu în planul *logicii filozofice*, ci — citäm după Curry — în cadrul unui „al treilea sens al cuvîntului" (logică) „deosebit de primele două" (adică logica filozofică şi logica matematică = „nume proprii").

În tema *Modalităţii logosului* (p. 973) şi *Gîndire şi expresie* avem o abordare istorică şi logică a problemelor: 1. *„Logica ca analiză a mecanismului gîndirii* şi 2. *Logica ca analiză a mecanismului expresiei în care se încorporează gîndirea*". Planul e clar fixat: planul teoretic (logica = ştiinţa logicii). Ni se pare foarte rodnică ideea de a trata logicile formaliste ca „logici ale expresiei", deci valoroase în sine, dar denaturînd într-un fel *prototipul* logicii: „logica ca analiză a mecanismului gîndirii". În acest sens, iarăşi rodnic ni se pare punctul de vedere potrivit căruia construcţiile formaliste sînt „moduri de exprimare" (p. 982), sînt un fel de construcţii „*meta*logice", adică obţinute prin derivaţie, uneori convenţionalistă, care nu anulează şi nici nu redau funcţionalitatea logicii de bază, efective (firește, *metalogic* nu are aici sensul tehnic bine definit).

Păcat însă că aceste distincţii clare plutesc într-un context de material istorico-logic tulburat. Autorul invocă, pentru clarificarea raportului „gîndire — expresie", exemple aristotelice: silogism — demonstraţie. În argumentare, formularea autorului „mecanismul expresiei care încorporează gîndirea" nu-şi mai păstrează planul iniţial (2). Astfel se ajunge la analiza falsă că *silogismul* este „expresia" *demonstraţiei*, iar aceasta ar fi „mecanismul însuşi al gîndirii". Iarăşi se amestecă planurile: în mod „efectiv" silogismul nu este numai o „expresie", „o schemă formală", ci chiar *structura constitutivă* a demonstraţiei. Forma silogistică e *formativă*. Numai metodologic silogismul este despărţit de *demonstraţie*: 1. pentru a fi studiat în necesitatea lui formală şi 2. pentru a se deduce că această necesitate poate mijloci şi o gîndire verosimilă (dialectică) pînă la a fi o gîndire necesară (în conţinut), adică esenţială.

Dacă cele observate de noi sînt juste, atunci şi alte elemente ale argumentării tezei „gîndire — expresie" (vezi p. 973 — sqq.) sînt la fel de greşit invocate şi interpretate.

Aristotel pune deosebirea dintre silogism şi demonstraţie *în conţinut*: orice silogism e *mai general*, pentru că în conţinut el poate fi accidental, propriu sau necesar; demonstraţia e numai silogismul producător de ştiinţă. Deci silogism = de la premise oarecare; demonstraţie = de la premise necesare (esenţiale). Prin urmare, nu putem spune, *în sens aristotelic*: „*schemele formale silogistice* nu sînt demonstraţii", sau: „expresia formală a demonstraţiei, care e silogismul, nu epuizează *procesul logic* al demonstraţiei; acesta este mai complex decît expresia lui, am putea spune « mai plin »" (p. 975, subl. ns.).

În consecinţă, aşa tratate problemele, ele nu pot răspunde la întrebarea formulată în lucrare: „este actul logic epuizat în expresia lui"? şi nici nu pot acoperi răspunsul: „expresia nu este însăşi gîndirea în procesul ei logic".

Ceea ce ni se pare și mai curios este să descoperim că aceeași problemă „gîndire-expresie", văzută, cum am arătat, în planurile obiect-teorie, este argumentată în cu totul alt plan, dar ca și cum ar fi același: „operațiile logice și semnele lor". Pe baza acestei false identificări se scoate o generalizare valabilă pentru întregul *Organon* : „De altfel — citim în volum la p. 976 — întregul *Organon* este o mărturie a deosebirii pe care Stagiritul o face între *operații logice și semnele lor*" (subl. ns.). „Expresie" — formă este luată drept „expresie" — semn.

Și astfel raportul silogism-demonstrație este luat drept raportul limbaj-gîndire („semnele", „simbolurile" — „operațiile intelectuale").

Prin urmare, socotim că o asemenea filieră explicativă nu poate conduce la „înțelegerea adevărată a logicii".

Un ajutor prea mare nu oferă însă nici celelalte subdiviziuni ale *Concluziilor generale. Logică și ontologie* (p. 978) nu rezolvă problema naturii adevărului în „procesele logice ale gîndirii". În plus, nu vedem nici o garanție în formula scolastică : *verum est adaequatio rei et intellectus*. Aceasta are un înțeles special în gnoseologia scolastică, și, prin urmare, nu vom găsi în ea natura noetico-ontologică a adevărului.

Problema *logicii universalului*, văzută în esențialitatea ei permanentă și în originea ei teoretică la Aristotel, este foarte importantă. În lucrare avem o încercare de reconstituire a datelor aristotelice într-o măsură în care să ne clarifice actualitatea acestora, interpretate critic. Ea este însă umbrită de modul în care materialul istoric — tot de proveniență aristotelică — este folosit în ultima temă concluzivă : „Gîndirea care se gîndește singură".

Desigur, logica (teoria) este realizarea acelei faze cînd gîndirea (proces obiectiv) reflectează asupra ei însăși, eveniment social-istoric petrecut în timp și mult ulterior apariției și dezvoltării gîndirii — obiect al logicii. În faza ei logică (teoria), gîndirea („autoanaliză" — p. 982) nu are, credem, menirea să „se examineze pe ea însăși ca reflectare a principialității lumii pe care o reflectă". Credem că aceasta e sarcina filozofiei (*prime* la Aristotel) ; nu întîmplător Aristotel tratează aceste probleme în *Metafizica*, chiar în primele cărți, în ordine cronologică. Nu întîmplător el formulează principiile logice într-o carte de „filozofie primă" — cartea IV, pe care I. M. Bocheński și alții o plasează cronologic alături de primele cărți de logică artistotelice — cele din „faza I" (Bocheński — *Formale Logik*).

Vom observa însă unele lucruri privind modul în care lucrarea folosește expresia „gîndirea care se gîndește singură". Nu vom pune în cauză adevărul ei incontestabil, ci felul arbitrar în care sînt folosite textul și ideile textului aristotelic.

Vom porni deci de la adevărul istoric : la Aristotel această formulă nu are indiferent cum semnificația pe care astăzi noi i-o acordăm. Pentru a-i găsi un corespondent *științific* în textul aristotelic, trebuie să căutăm în altă parte decît cartea XII. În contextul pe care și autorul *Istoriei logicii* îl invocă explicit, formula aceasta are un sens și o întrebuințare idealistă (după unii chiar teologică) ! Dacă totuși vrem să-i găsim și un sens rațional, comparînd-o cu alte texte, poate asemănătoare ca problematică, atunci trebuie s-o „distilăm" : să-i descoperim, printr-o filieră interpretativă adecvată, sensul rațional. Acest efort este necesar și

în alte cazuri (ex. : Platon, Hegel). Autorul nu procedează însă astfel, ci preia direct formula din contextul aristotelic, ca şi cum acesta i-ar garanta adevărul incontestabil.

Despre cartea XII, J. Tricot scrie : „Filozofia primă îşi primeşte astfel numele său adevărat : ea este teologie" (p. XXXII a introd. la ed. 1953 a *Metafizicii* l. fr. — 2 vol.). Desigur, noi nu sîntem de acord cu teza lui Tricot că această carte este „încheierea firească a oricărei metafizici" şi că ontologicul şi teologicul sînt „complementare" (există şi interpretarea lui W.v. Jaeger : cartea XII a fost scrisă în perioada „platonică"). Dar este un fapt că textul aristotelic, în locurile citate, este idealist. A demonstra — cum procedează volumul — „principialitatea" logicii faţă de celelalte ştiinţe prin argumente pe care le vom arăta mai jos nu este indicat în nici un fel. Scolasticii medievale îi convenea procedeul.

La p. 982 citim deci următoarele, în legătură cu funcţia reflectorie a gîndirii : „Este faptul cel mai înalt pe scara valorilor, care se petrece în lume, şi Aristotel avea dreptate să spună că gîndirea în funcţia ei cea mai pură (adică în ea însăşi) este *„Binele cel mai pur"* (*Metafizica*, XII, 7, 1072 b — subl. ns.). Cu acest citat idealist (!) se încheie sumara interpretare a *gîndirii* pe teren materialist (!) (p. 982).

Oricine citeşte *Metafizica* la locul citat, dar şi mai departe, în cap. 9 de exemplu, observă că doctrina „Binelui cel mai pur" („Supremul bine") nu are nimic de-a face cu logica omenească. Este vorba acolo de „Inteligenţa în act", pură, „Primul Mişcător".

Cu atît mai miraţi vom fi cînd vom citi mai departe, la p. 982 a *Istoriei logicii* : „Şi aceasta (adică logica omenească văzută în funcţia ei reflectorie. — *n.n.*) înseamnă pentru Aristotel că gîndirea avea un «caracter divin»". Iată însă ce scrie Aristotel însuşi despre acest „caracter divin" al gîndirii : „Aşa că elementul divin pe care pare să-l cuprindă intelectul aparţine mai degrabă Primului Mişcător nemişcat, iar actul de contemplare este cea mai mare şi cea mai pură fericire. Dacă divinitatea are parte de această fericire veşnică, *iar noi doar din cînd în cînd*, lucrul e minunat ; iar dacă divinitatea are parte de ea într-o măsură mai mare, atunci minunea e şi mai mare. Şi lucrurile stau chiar aşa" (*Metafizica*, XII, 7, 1072 b — p. 387 trad. rom.).

În capitolul 9, Aristotel reia problema în acelaşi sens : „Cu privire la Inteligenţa divină (. . .) ea pare, dintre toate atributele divinităţii, a fi aceea care are caracterul divin în cel mai înalt grad . . .".

În acel context, al cap. 9, se vede şi mai bine modul în care Aristotel foloseşte formula „Gîndirea care se gîndeşte singură" drept argument în favoarea „gîndirii divine" : „De unde reiese că Inteligenţa divină, dacă într-adevăr e supremul lucru, *se gîndeşte pe sine însăşi*, şi *Gîndirea ei este o gîndire a gîndirii*" (subl. ns. — *M.C.*).

Firește, aceste teze idealiste nu sînt enunţate pur şi simplu de Aristotel. Ele au o întemeiere categorială, pe care n-o putem reproduce aici. Ele sînt însă idealiste şi, în acelaşi context aristotelic, găsim explicată teza universalităţii gîndirii „mereu în act", „gîndirea identică cu obiectul ei". Ar fi nedemn — scrie Aristotel — ca gîndirea divină să fie discursivă, să procedeze treptat, să fie trecere de la putere la act, să se ocupe „cu lucruri alcătuite din părţi". Atunci ea nu ar avea „deplina mulţumire"

(1075 a), „ar fi pentru ea oboseală" (1074 b). Găsindu-şi deplina satisfacţie în „contemplarea întregului", ea este aceea care prin excelenţă „se gîndeşte pe ea însăşi în vecii vecilor" (p. 394 — ed. rom.).

În lumina acestor date despre felul în care Aristotel — în locurile citate — concepea formula „gîndirea care se gîndeşte singură", oricine va atribui numai unui procedeu *deus ex machina* concluzia pe care *Încheierea* acestei *Istorii a logicii* o proclamă cu atîta euforie : „Logica restaurată în prerogativele ei depline şi pure, aşa cum a fost concepută de marele Stagirit, pe treapta ei cea mai înaltă, este într-adevăr gîndirea care gîndeşte gîndirea . . ." (p. 982).

Este însă dovedit că nu pe o asemenea schelă poate fi „restaurat" trainic autenticul edificu aristotelic, preţios pentru orice logică concepută ştiinţific. Cu tencuieli interpretative de genul celor menţionate de noi nu se poate asigura acestui edificiu calitatea de „*logica perennis*".

★

Utilă în datele ei elementare, lucrarea lui Anton Dumitriu oferă cititorilor un material istorico-logic socotit în general indiscutabil în literatura de specialitate, adică bine stabilit în cercetările clasice sau moderne Lipsită însă de suflul unei meditaţii înnoitoare asupra acestor date şi fapte, lucrarea nu deschide orizonturi teoretice noi în recapitularea istoriei logicii. În numele respectării „autenticităţii istorice" avem deseori prezentat un material brut, neelaborat în vederea selectării critice a elementelor pozitive, încorporabile într-o logică ştiinţifică. Tratarea indistinctă, precum şi distincţiile false nu orientează ştiinţific pe cititor. Cu excepţia poate a părţii tratînd despre logica matematică, autorul parcurge în general căi bine bătătorite, iar cărăruile pe care d-sa le indică nu duc totdeauna la drumul cel mare.

Pe acest teren, în general al expunerii descriptiviste, mult rezumativă şi reproductivă, e greu de constatat marea originalitate. Multe din temele care intitulează capitolele sînt de împrumut şi par stindarde de circumstanţă într-un arbitraj *valorificator* doar în aparenţă, deoarece prea facil autorul acordă decizia în favoarea unei părţi combatante (de exemplu „gîndire-expresie", „logica ontologică" la Aristotel, specificul logicii scolastice, logică-logică matematică etc.).

În sfîrşit, cu rebuturi atît de masive, nu credem că prezenta lucrare ar avea prestanţa necesară înscrierii ei la „nivel mondial" — parcă aşa citisem undeva — în repertoriul de specialitate.

CONSULTAŢII

CU PRIVIRE LA LEGĂTURA DINTRE TIPURILE ŞI FUNCŢIILE NEGĂRII DIALECTICE

DE

AL. SUCIU

Legea negării negaţiei a fost şi continuă să fie cea mai discutată lege a dialecticii materialiste. Discuţiile se referă la o serie de aspecte fundamentale ale acestei legi. Unii s-au străduit să infirme existenţa acestei legi, reducînd-o la celelalte legi ale dialecticii materialiste (legea unităţii şi luptei contrariilor şi legea trecerii schimbărilor cantitative în schimbări calitative). Această poziţie s-a manifestat în bună parte sub influenţa cultului personalităţii. Numai după lichidarea cultului personalităţii legea negării negaţiei a început să fie reconsiderată şi repusă în drepturi alături de celelalte două legi. Totuşi şi în zilele noastre unii teoreticieni încearcă să diminueze rolul acestei legi sau manifestă îndoială faţă de acţiunea ei. Unii autori, cum sînt de pildă, T.A. Mozakovici, A.G. Abolenţeva, I.A. Hrin, K.V. Moroz, pledează pentru reducerea legii negării negaţiei la un moment al ei, o identifică cu negarea dialectică[1].

Legat de aceasta, în literatura de specialitate se discută — în mod justificat, după părerea noastră — *gradul de generalitate* al acestei legi. Dacă pînă acum legea negării negaţiei era pusă pe acelaşi plan de generalitate cu celelalte legi ale dialecticii materialiste, în ultimul timp — la o analiză mai profundă — se constată că legea negării negaţiei nu are acelaşi grad de generalitate cu celelalte legi, mai precis spus nu are un caracter universal, ci un grad de generalitate mai restrîns[2].

Dezbaterile susţinute şi continue asupra legii negării negaţiei sînt determinate şi de faptul că această lege exprimă sensul ascendent, spiralic al dezvoltării, progresul în general. Or, categoriile de dezvoltare şi progres sînt foarte complexe. Înţelegerea lor e diferită, iar uneori chiar contradictorie în rîndurile gînditorilor marxişti.

[1] Vezi I.F. Lebedev, *Problema conţinutului legii negării negaţiei*, în „Probleme de filozofie", nr. 7 din 1958, p. 114 (vezi şi K. Moroz, *Zakon ostriţaniia*, Moscova, 1957, p. 9).

[2] Vezi Călina Mare, *Despre gradul de generalitate al legii negării negaţiei*, în „Revista de filozofie", 1965, nr. 10, p. 1 372.

Rev. filoz., **17**, 5, p. 571–582, Bucureşti, 1970

I. RAPORTUL DIALECTIC DINTRE CATEGORIILE DE DEZVOLTARE ȘI PROGRES

Chiar limitîndu-ne la dicționarele românești, ne vom da seama ușor că aceste categorii sînt înțelese mult diferit. Atît în *Dicționarul limbii române literare contemporane*, cît și în *Dicționarul limbii române moderne*, dezvoltarea este definită ca fiind „formă revoluționară a mișcării de trecere de la o stare calitativă veche la alta nouă (prin salturi, prin întreruperea continuității procesului evolutiv, prin transformarea cantității în calitate)". Iar în *Dicționarul enciclopedic român* se arată că dezvoltarea este „procesul obiectiv, universal și necesar, care se realizează ca mișcare ascendentă de la simplu la complex, de la inferior la superior, prin trecerea de la starea calitativă veche la alta nouă, mai înaltă". Nu este greu să ne dăm seama atît de deosebirile evidente dintre aceste două definiții, cît și de caracterul lor unilateral.

În prima definiție, dezvoltarea este redusă numai la o formă revoluționară a mișcării, aceea a trecerii de la o stare calitativă la alta nouă, saltul, întreruperea continuității procesului evolutiv, procesul transformării cantității în calitate. Dar dezvoltarea nu se poate reduce numai la acest moment al ei. Evoluția, acumulările cantitative care pregătesc saltul nu sînt incluse în definiție. O astfel de înțelegere a procesului dezvoltării este îngustă, unilaterală.

În a doua definiție, deși aparent sfera de cuprindere e mai largă, de fapt ea este și mai mult îngustată, deoarece se referă numai la mișcarea ascendentă, de la simplu la complex, de la inferior la superior. Este adevărat că și aici e surprins numai momentul trecerii de la o stare calitativă veche la alta nouă, dar numai o trecere spre o stare superioară.

Acest fel de a înțelege dezvoltarea nu este propriu numai autorilor *Dicționarului enciclopedic român*. Mulți gînditori marxiști identifică dezvoltarea în general cu mișcarea ascendentă, de la simplu la complex, de la inferior la superior. Unii filozofi, printre care amintim pe A. Stoff, G. V. Afanasiev, I.V. Sviderski, A. Spirkin și alții, definesc dezvoltarea ca „mișcare progresivă de la inferior la superior, de la simplu la complex, proces în care apar forme de mișcare superioare ale materiei, adică mult mai complexe"[3].

I. Perianu și F. Georgescu susțin și ei această concepție despre dezvoltare înțeleasă numai ca mișcare ascendentă de la simplu la complex. Evidențiind complexitatea procesului dezvoltării, autorii arată unele abateri, stagnări de la linia generală a dezvoltării, dar subliniază: „*Numai în ultimă instanță, ca rezultantă a tuturor mișcărilor particulare, se realizează dezvoltarea, trecerea de la simplu la complex, de la inferior la superior.* Ea acționează ca tendință, ca direcție principală a mișcării în uriașa masă de schimbări pe care le suferă realitatea, dar ca tendință necesară care își croiește drum în cele din urmă, învingînd toate piedicile, toate obstacolele"[4]. Chiar dacă reliefează întoarcerile, stagnările în cadrul

---

[3] Elena Bellu, *Progresul la nivelul mișcării chimice*, în „Revista de filozofie", 1966, nr. 9, p. 1 165.

[4] I. Perianu și F. Georgescu, *Despre legea negării negației*, în „Cercetări filozofice", 1963, nr. 2, p. 487.

realității obiective, I. Perianu și F. Georgescu le consideră întîmplătoare abateri de la linia ascendentă a mișcării, iar dezvoltarea înțeleasă numai progresivă este apreciată ca fiind tendința necesară care învinge toate piedicile.

Într-un material mai recent referitor la legea negării negației F. Georgescu revine (împreună cu I. Stroie) asupra acestei probleme. „Momentele de regres, de stabilitate relativă etc., care pentru unii autori reprezintă argumente suficiente pentru îngustarea generalității acțiunii acestei legi, nu vor fi, în înțelegerea noastră, decît cazuri particulare, situații întîmplătoare (. . .), momente trecătoare, care, în *ultimă instanță*, se subordonează legii negării negației în toată complexitatea ei"[5]. De fapt, dezvoltarea progresivă există, după părerea noastră, alături de cea regresivă și de stagnări. Nu pot fi considerate unele întîmplătoare, iar altele numai necesare. Nu există nici un temei pentru a aprecia regresul și dezvoltarea — considerate în același plan de complexitate — ca fiind numai abateri întîmplătoare de la dezvoltare și, implicit, de la legea negării negației.

Analizînd categoriile de „dezvoltare" și „progres", M.N. Rutkievici precizează că acestea nu sînt identice. Categoria de „dezvoltare" nu se justifică în cazul mecanicii și nici în mișcările reversibile din fizică. Nu orice mișcare e dezvoltare. Autorul distinge trei forme principale de dezvoltare : dezvoltarea progresivă, dezvoltarea regresivă, schimbarea ireversibilă în cadrul aceluiași nivel de organizare[6]. Deci noțiunea de dezvoltare nu coincide cu aceea de dezvoltare progresivă. Dezvoltarea progresivă este numai o formă — cea mai importantă — a dezvoltării.

Cu toate că această împărțire a dezvoltării în cele trei forme amintite este numai enunțată, nefiind argumentată și analizată, lăsînd deci deschisă discuția, ea ni se pare a fi cea mai aproape de realitate. De altfel, ea este susținută de numeroși autori care s-au ocupat în studii recente de această problemă[7].

O definiție asupra dezvoltării care să depășească limitele definițiilor analizate mai sus este dată de B.M. Kedrov. „Dezvoltarea — după acest autor — este mișcarea care are o anumită orientare, o anumită tendință, al cărui punct de plecare și punct final se deosebesc între ele ca trepte calitativ deosebite, apărute una din cealaltă"[8]. Această definiție — la

---

[5] F. Georgescu, I. Stroie, *Legea negării negației*, în „Revista de filozofie", 1967, nr. 3, p. 302.

[6] M.N. Rutkievici, *Razvitie, progress i zakoni dialectiki*, în „Voprosî filosofii", 1965, nr. 8, p. 26.

[7] Acest punct de vedere asupra dezvoltării nu are numai adepți, ci și înaintași. Încă din anul 1934, A.N. Severtov, referindu-se la progresul biologic, arată că noile adaptări pot fi foarte diferite. Unele fac organismul mai complex (progresul morfofiziologic), altele mai simplu organizat (regresul morfofiziologic sau degenerarea generală), iar altele nu influențează în nici un fel gradul de complexitate al organizării lui (vezi K.M. Zavadski, *Interpretarea progresului în natura organică*, în *Dialectica materialistă și științele moderne* București, Edit. politică, 1960, p. 320).

[8] B.M. Kedrov, *Repetabilitatea în procesul dezvoltării*, București, Edit. științifică, 1963, p. 70. Această concepție asupra dezvoltării o găsim exprimată și în *Micul dicționar filozofic*, apărut la noi în 1969 și care definește dezvoltarea ca „tipul superior al mișcării . . . trecere de la o stare calitativă la alta . . . proces orientat, fiindu-i proprie o anumită direcție . . . „Totuși autorii acestui dicționar nu sînt consecvenți cu această concepție, deoarece, atunci cînd definesc mișcarea, susțin că „dezvoltarea este mișcarea ascendentă de la inferior la superior, de la sim-

care subscriem şi noi — este cea mai adecvată pentru categoria de „dezvoltare". Autorul nu vede în dezvoltare numai mişcarea într-o direcţie ascendentă, ci mişcarea cu un anumit sens, cu o direcţie anumită. Pe de altă parte, nu este redusă dezvoltarea numai la momentul trecerii de la o calitate la alta, ci sînt evidenţiate legăturile organice dintre diferite calităţi.

În raport cu tendinţa mişcării, B. M. Kedrov sesizează două tipuri fundamentale de dezvoltare : dezvoltarea ascendentă, sau progresivă, şi dezvoltarea descendentă, sau regresivă. Tipul ascendent al dezvoltării este progresul iar tipul descendent al dezvoltării este regresul. În natură nu există dezvoltare progresivă fără dezvoltare regresivă. Progresul şi regresul se află într-o unitate dialectică. Chiar dacă B.M. Kedrov nu analizează explicit şi planul de complexitate în care se manifestă ele, problema este totuşi menţionată[9].

Pentru a înţelege mai bine raportul dintre dezvoltare şi progres, se cuvine analizat şi raportul dintre mişcare şi dezvoltare.

Mişcarea, atît sub raport ontologic, cît şi sub raport gnoseologic, este o categorie cu o sferă mai largă decît aceea a dezvoltării. *Mişcarea este modul fundamental de existenţă al materiei şi cuprinde toate schimbările materiei.* Orice formă de mişcare a materiei implică o schimbare, care poate fi o acumulare cantitativă sau o transformare calitativă. Şi dezvoltarea este un anumit tip de mişcare. Dar nu orice mişcare este şi dezvoltare.

Dezvoltarea este o categorie cu un conţinut mai bogat decît mişcarea. *Dezvoltarea este mişcarea cu un anumit sens.* Ea *cuprinde atît schimbările cît şi transformările.* În general, dezvoltarea este redusă la două momente ale sale : evoluţie şi salt. Dar această simplificare se face numai dacă pierdem din vedere tipurile principale ale dezvoltării. Dacă ţinem seama că dezvoltarea este progresivă, regresivă şi în acelaşi plan de complexitate, atunci trebuie să includem în dezvoltare nu numai evoluţia şi involuţia, nu numai mişcarea ascendentă şi descendentă, ci şi dezvoltarea în acelaşi plan de complexitate.

Dezvoltarea progresivă, sau progresul, este dezvoltarea orientată de la simplu la complex, de la inferior la superior şi unde calităţile superioare apar din cele inferioare. Progresul reprezintă linia principală a dezvoltării, rezultanta acesteia, forma cea mai înaltă a dezvoltării.

Dezvoltarea regresivă, sau regresul, este dezvoltarea orientată de la complex la simplu, de la superior la inferior şi unde calităţile inferioare apar din cele superioare.

Dezvoltarea în acelaşi plan de complexitate orientează mişcarea în cadrul aceluiaşi plan considerat, dar punctul de plecare şi punctul final se deosebesc calitativ între ele şi decurg unul din altul.

---

plu la complex . . .". După autorii *Micului dicţionar filozofic*, schimbarea (adică mişcarea) poate fi descendentă, regresivă, şi nu dezvoltarea, care de fapt este mişcarea orientată într-o direcţie sau alta.

[9] *Idem*, p. 18. Această poziţie este împărtăşită la noi de Călina Mare, constituind de altfel şi punctul de plecare al autoarei pentru a demonstra gradul de generalitate mai restrîns al legii negării negaţiei. Călina Mare arată că nu se poate vorbi în raport cu universalul de o mişcare exclusiv ascendentă. După ce analizează o serie de argumente aduse de diferiţi cercetători, ea afirmă că „dezvoltarea în raport cu universalul trebuie înţeleasă ca desfăşurare în care printre multiplele sensuri existente unul este şi cel progresiv", (Călina Mare, *op. cit.*, p. 1 366, 1 370).

Dacă categoriile de mişcare, dezvoltare şi progres nu sînt identice, dacă mişcarea are o sferă mai largă decît dezvoltarea, iar dezvoltarea o sferă mai largă decît progresul, se ridică întrebarea firească : la ce nivel al mişcării putem considera obiectele şi procesele ca aflîndu-se în dezvoltare, în progres ? Desigur că nu se poate vorbi despre dezvoltare şi progres la nivelul mişcării mecanice. De ce ? Pentru că mişcarea mecanică nu are o structură materială şi interacţiuni specifice. Ea lasă în umbră aspectul calitativ al transformărilor, element principal pentru conceptul de dezvoltare. Obiectul aflat în mişcare mecanică nu se modifică el însuşi, ci doar condiţiile externe ale mişcării, adică poziţia şi durata lui[10].

Dar, dacă dezvoltarea şi progresul nu cuprind mişcarea mecanică, nu putem fi de acord cu acei autori care leagă progresul numai de mişcarea biologică[11]. Datele puse la dispoziţia noastră de către ştiinţele particulare ne permit să vorbim despre dezvoltare şi progres la nivelul mişcării chimice şi chiar fizice. Putem considera forma chimică a mişcării în dezvoltare şi în progres, pentru că la acest nivel are loc trecerea de la materia anorganică la materia organică. Materia organică are proprietăţi superioare faţă de materia anorganică, creşte gradul său de complexitate şi reactivitate. Pe cînd numărul substanţelor anorganice este în jur de 50 000, numărul substanţelor organice trece cu mult peste un milion. Reacţiile substanţelor organice sînt progresive şi incomplete[12]. Mai mult decît atît, stadiul materiei organice pregăteşte saltul spre mişcarea biologică.

Dezvoltarea, privită sub cele trei forme ale sale : progresivă, regresivă şi în acelaşi plan de complexitate, este proprie atît întregii materii, universului în ansamblul său, cît şi corpurilor materiale sau sistemelor finite în parte, care se află în una din aceste forme ale dezvoltării. Numai înţelegerea unităţii şi interacţiunii dialectice a celor trei forme ale dezvoltării poate duce la evitarea interpretărilor metafizice şi idealiste ale dezvoltării lumii. Identificarea dezvoltării cu forma ei ascendentă, cu progresul, duce la idealism, pentru că universul, dacă se dezvoltă numai într-un sens ascendent, înseamnă că a pornit de la o stare primară inferioară a materiei şi va ajunge la alta superioară, ceea ce presupune începutul şi sfîrşitul în timp al lumii.

Descoperirile recente din ştiinţele contemporane ale naturii, în special din astronomie, astrofizică, astrochimie, fizica nucleară, mecanică cuantică, chimie, biologie, biochimie etc., pledează pentru concepţia circuitului veşnic al materiei în univers, concepţie exprimată cu atîta claritate de Engels : „Circuitul în care se mişcă materia e un circuit etern, . . . în care orice formă de existenţă finită a materiei, fie ea soare sau nebuloasă, individ animal sau specie animală . . . este la fel de trecătoare şi în care nimic nu e etern decît materia în veşnică transformare . . .”[13].

---

[10] Vezi S. Gr. Saveliev, *Mişcarea progresivă şi legea negării negaţiei*, în *Despre legea negării negaţiei*, culegere de studii traduse din publicaţiile sovietice, Bucureşti, 1967.

[11] Vezi S.B. Morocinik, *Razvitie i progress*, în „Voprosi filosofii”, 1966, nr. 6.

[12] Vezi C. Rabega, *Unitatea dialectică dintre materia anorganică şi materia organică*, în „Progresele ştiinţei”, 1966, nr. 8, p. 262—263.

[13] F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 28.

II. LEGĂTURA DINTRE TIPURILE ŞI FUNCŢIILE NEGĂRII DIALECTICE

Pentru a înţelege rolul *negării** dialectice în procesul dezvoltării, să analizăm mai întîi conţinutul acestei categorii. Clasicii marxism-leninismului au conceput negarea ca un element fundamental al dialecticii. „Negaţia adevărată — arată Engels — . . . este . . . scindarea în opuşi, lupta dintre aceştia şi rezolvarea lor . . .”[14]. Lenin, referindu-se la importanţa negării pentru dialectică, arată că aceasta „conţine în sine elementul negaţiei, şi chiar ca pe cel mai important element al său . . . negaţia ca moment al legăturii, ca moment al dezvoltării care menţine pozitivul. . ”[15]. În *Dicţionarul enciclopedic român* găsim negarea definită ca acea categorie care „reflectă acţiunea permanentă de înlocuire a calităţii obiectelor şi proceselor în cadrul mişcării universale”. În acelaşi fel este interpretată negarea şi în *Micul dicţionar filozofic*. Şi Călina Mare, referindu-se la trecerea unor obiecte finite în altele, spune : „Mişcarea universală apare ca o succesiune infinită de negări”[16]. Iar I. Perianu şi F. Georgescu afirmă că „negaţia este procesul obiectiv de înlocuire a unei calităţi prin alta, proces care începe ca tendinţă în sînul vechii calităţi, se realizează prin saltul la noua calitate şi se desăvîrşeşte prin aceasta”[17].

Din toate aceste caracterizări şi definiţii rezultă că negarea are un caracter necesar şi universal, că este un moment al dezvoltării, un proces obiectiv al trecerii de la o calitate la alta, determinat de şi rezultat al luptei contrariilor, proces care realizează legătura dintre etapele succesive ale dezvoltării, unitatea dintre continuitate şi discontinuitate, dintre vechi şi nou.

Date fiind caracterul său universal şi rolul său în procesul dezvoltării, negarea dialectică nu poate fi redusă numai la negarea progresivă, la înlocuirea unei calităţi inferioare cu alta superioară [18].

Avînd în vedere faptul că dezvoltarea cuprinde în sine trei direcţii principale : dezvoltarea progresivă, dezvoltarea regresivă şi dezvoltarea în acelaşi plan de complexitate, înseamnă ca şi negarea este de mai multe feluri. Acest punct de vedere este susţinut de Călina Mare : „Negarea reală, sinonimă cu negarea dialectică, nu trebuie identificată cu negarea progresivă. Ca şi saltul calitativ, negarea dialectică poate fi progresivă, regresivă sau să aibă loc în acelaşi plan de complexitate”[19].

---

* Majoritatea autorilor întrebuinţează termenul de „negaţie” şi numai cîţiva cel de „*negare*” pentru această categorie a dialecticii, fără să se precizeze motivele opţiunii pentru un termen sau altul. Considerăm că este mai indicat termenul de „negare” pentru că exprimă procesul, pe cînd termenul de „negaţie” exprimă rezultatul negării, actul finit.

[14] F. Engels, *Anti—Dühring*, ed. a 4-a, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 351.

[15] V.I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 192.

[16] Călina Mare, *op. cit.*, p. 1 376.

[17] I. Perianu şi F. Georgescu, *op. cit.*, p. 480.

[18] În numeroase materiale, printre care şi în manualul românesc de materialism dialectic, negarea dialectică este redusă la negarea progresivă (vezi *Materialismul dialectic*, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 292). F. Georgescu şi I. Stroie concep şi ei negarea numai ca progresivă, considerînd că pentru celelalte tipuri de negare avem elaborată noţiunea de salt şi nu e nevoie de dublarea ei. Dar tot ei menţionează că „orice salt presupune o negare” (*loc. cit.*, p. 305—306). Or, dacă orice salt presupune o negare — şi nici nu se poate altfel —şi dacă salturile sînt de mai multe tipuri, de ce n-ar fi şi negările dialectice de mai multe tipuri?

[19] Călina Mare, *op. cit.*, p. 1 374.

Exprimîndu-ne acordul cu clasificarea negării dialectice în 1) negare progresivă; 2) negare regresivă şi 3) negare în acelaşi plan de complexitate, vom analiza fiecare tip de negare în parte şi vom reliefa legătura organică dintre tipurile de negare şi funcţiile lor.

Conţinutul categoriei de „*negare*" este cuprins în verbul german „aufheben", care înseamnă, în acelaşi timp, în traducere românească: 1) a ridica, a depăşi, 2) a anula, şi 3) a păstra[20]. Acest verb german conţine esenţa negării dialectice, mai exact spus, funcţiile acesteia.

Toate cele trei funcţii acţionează concomitent în cadrul procesului negării în fiecare obiect, fiecare avînd un anumit specific în cadrul acestui proces obiectiv.

Funcţia de distrugere înlătură piedicile dezvoltării, laturile, elementele care frînează mişcarea într-un anumit sens, contribuind la realizarea discontinuităţii în cadrul dezvoltării.

Funcţia de păstrare conservă, preia elementele, laturile valoroase, pozitive ale vechii calităţi (pozitive în sensul noii calităţi). Această funcţie asigură legătura, continuitatea dintre o calitate veche şi una nouă, recentă. Prin ea, negarea îşi realizează rolul de moment de legătură în cadrul dezvoltării.

Funcţia de depăşire are rolul de a reorganiza, de a restructura elementele preluate din vechea calitate, de a aduce noi elemente, diferite de cele conservate, de a indica sensul dezvoltării.

Fiecare dintre cele trei tipuri de negare dialectică are aceste trei funcţii. Rolul fiecărei funcţii diferă însă de la un tip de negare la altul. Engels, combătînd concepţiile metafizice cu privire la negare, arată că „modul negării este determinat aici (în dialectică. — *Al. S.*), în primul rînd, de natura generală şi, în al doilea rînd, de natura specială a procesului"[21]. De aceea absolutizarea negării progresive înseamnă o înţelegere unilaterală a categoriei de negare.

1. *Negarea progresivă* este procesul obiectiv de trecere de la o calitate mai simplă la alta mai complexă, de la una inferioară la alta superioară, de la vechi la nou, indicînd direcţia dezvoltării ascendente. Noul nu poate învinge în procesul dezvoltării decît depăşind vechiul prin negarea progresivă. Numai după ce noul a negat vechiul din care a apărut el îşi poate realiza potenţele sale creatoare.

Negarea progresivă intervine atît în trecerea de la o formă inferioară de mişcare a materiei la alta superioară, cît şi în cadrul fiecărei forme de mişcare în parte, realizînd trecerea de la o calitate inferioară la alta superioară, orientînd acest proces spre forma superioară de dezvoltare. În cadrul mişcării chimice, negarea progresivă direcţionează această formă de mişcare spre forma superioară de mişcare — cea biologică. Dar negarea formei chimice de către cea biologică s-a realizat într-un timp extrem de îndelungat, printr-un şir nesfîrşit de negări progresive, care au determinat creşterea numărului elementelor componente din moleculă,

---

[20] D.D. Roşca, comentînd înţelesul acestui verb, arată că sensul lui originar este în limbajul curent „*a ridica*"; *aufheben* mai înseamnă apoi „*a conserva*", dar şi „*a suprima*", „*a întrerupe*", a „*suspenda*". Reţinînd sensurile opuse ale acestui verb, Hegel i le atribuie simultan . . ." (*Însemnări despre Hegel*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1967, p. 167).

[21] F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 143.

diferențierea structurilor și creșterea reactivității chimice prin intensificarea activităților funcționale [22]. În mișcarea biologică, negarea progresivă indică calea principală a progresului care duce spre om și progresul limitat în cadrul ramurilor care au deviat pe diferite trepte de la drumul principal[23]. În societate, negarea progresivă a unei formațiuni sociale inferioare de către alta superioară trasează linia fundamentală a progresului social.

Să observăm acum ce rol îndeplinește fiecare funcție a negării progresive. *În toate negările progresive, rolul principal îl are funcția de depășire deoarece ea determină sensul dezvoltării ascendente.* Această funcție organizată structurează în așa fel laturile calității, aduce noi elemente, noi relații, încît conferă acestei calități complexitate, superioritate față de vechea calitate, indicînd direcția dezvoltării. Complicarea structurilor și creșterea reactivității elementelor în mișcarea chimică, perfecționarea modalităților de reflectare a lumii exterioare în cadrul materiei vii, dezvoltarea forțelor de producție, care determină ridicarea productivității muncii, dezvoltarea și a altor laturi ale progresului social, toate acestea indică elocvent că funcția de depășire este principala funcție a negării progresive. După părerea noastră, Călina Mare nu a avut în vedere rolul fiecărei funcții a negării în parte atunci cînd afirmă că, „în cazul saltului progresiv, elementele de conservare sînt mai pronunțate și lor li se adaugă un element nou, acela al depășirii"[24].

Funcția de păstrare menține elementele pozitive ale vechii calități. Ea realizează continuitatea în procesul dezvoltării ascendente. Formele superioare de mișcare ale materiei conțin ca o bază a funcționării lor pe cele inferioare. Fiecare treaptă a dezvoltării progresive cuprinde în sine diferite elemente sau laturi ale treptelor anterioare.

Și funcția de distrugere își are rolul ei în cadrul negării progresive. Ea trebuie să nimicească, să desființeze ceea ce este vechi, ceea ce frînează dezvoltarea ascendentă. Noul se dezvoltă prin suprimarea vechiului. Vechea organizare, vechea structură a elementelor calității precedente, precum și acele elemente care nu mai corespund noului stadiu sau noii calități trebuie nimicite. Excitabilitatea — formă a reflectării biologice — difuză la nivelul întregului organism este înlăturată de către sensibilitate — formă superioară, complexă a reflectării biologice, cu organe de simț specializate pentru anumiți excitanți. În societate, vechile relații de producție sînt înlăturate de altele noi, superioare capabile să impulsioneze dezvoltarea ascendentă a forțelor de producție.

---

[22] Vezi Elena Bellu, *op. cit.*, p. 1 169; vezi și *Structura și mișcarea chimică a materiei*, București, Edit. științifică, 1968, p. 166—168.

[23] Vezi E.M. Zavadski, *op. cit.*, p. 350, Nicolae S. Dumitru, prin formularea *legii direcției optime*, evidențiază în mod pregnant rolul negării progresive. Legea poate fi expusă astfel: „Fiecare nivel calitativ nou, în dezvoltarea unui sistem, iradiază, creîndu-se o multitudine de variante ale sistemului inițial prin care se dezvăluie și se valorifică potențele sale. Din această multiplicitate a căilor dezvoltării se detașează un grup în care are loc adîncirea continuă a contradicției fundamentale a sistemului, creîndu-se instrumentele negării tipului dat de contradicție. Această negație poate fi realizată însă numai de o unică direcție, care preluînd caracteristicile generale ale sistemului le ridică la un nivel superior . . ." (*Progresul istoric și Revoluția din Octombrie*, în „Revista de filozofie", 1967, nr. 11, p. 1 217).

[24] Călina Mare, *op. cit.*, p. 1 374.

2. *Negarea în același plan de complexitate* este procesul de trecere de la o stare la alta a aceleiași calități sau de la o calitate la alta în cadrul aceluiași plan, pe aceeași treaptă, direcționînd dezvoltarea în același plan de complexitate. Deși negarea în același plan de complexitate nu imprimă dezvoltării un sens ascendent sau descendent, ea determină totuși dezvoltarea în același plan de complexitate, realizează trecerea de la o calitate la alta, de la o esență la alta. Nu lasă loc repausului în procesul dezvoltării. Desigur că acest tip de negare nu creează calități identice, dar însușirile esențiale care le deosebesc nu sînt nici inferioare, nici superioare. Negarea în același plan de complexitate menține echilibrul dinamic între negarea progresivă și cea regresivă.

În mișcarea chimică, dacă nu apar cauze externe care să deplaseze reacțiile chimice într-o singură direcție, ele sînt de obicei reversibile. Spre exemplu, cele din cadrul disocierii soluțiilor de electroliți. Cele mai multe molecule ale soluțiilor apoase de electroliți se descompun în ioni cu sarcini pozitive și negative. În același interval de timp se descompun în medie tot atîtea molecule în ioni cîte molecule se formează din nou pe calea combinării ionilor cu sarcină de sens contrar [25].

În mișcarea biologică, bacteriile, protozoarele și multe tipuri de nevertebrate s-au păstrat din epoca precambiană. Oricît de mare ar fi fost variațiile suferite de aceste grupe, toate s-au produs în cadrul planului fundamental de organizare și s-au dovedit limitate de cadrul acestui plan [26]. Și în această societate există perioade de relativă stabilitate, de stagnare.

Funcția principală este aici cea de păstrare pentru că exprimă momentul de legătură, asigură continuitatea în procesul negării în același plan de complexitate. Ea menține elementele vechii calități și în noua calitate.

Referindu-se la conținutul verbului *aufheben*, Hegel arăta că „însăși păstrarea include deja în ea negativul în sensul că ceva este scos din modul său nemijlocit de a fi, și deci din ființa (existența) determinată deschisă influențelor exterioare, pentru a fi conservat. Astfel, ceea ce e suprimat e totodată ceva ce este conservat, ceva ce și-a pierdut numai modul său nemijlocit de a fi, dar ceva ce pentru aceea nu este nimicit . . ." [27]. Funcția de păstrare menține laturile continui, ceea ce e persistent și permanent în cadrul stadiilor dezvoltării fiecărui lucru. Ea face să se conserve în formă negată întreaga succesiune de stadii parcurse de obiecte și procese în dezvoltarea lor în același plan. De aceea această funcție conferă specificitatea negării în același plan de complexitate. În biologie, unele tipuri de organisme s-au păstrat din timpuri foarte îndepărtate, din precambian, perioadă care începe cu aproximativ 4 500 000 000 de

[25] Tot în mișcarea chimică ne putem referi și la un alt aspect. Direcția evoluției aproape a tuturor elementelor în afară de C,H,N, O și încă cîteva duce spre o înfundătură. Cristalurile, minereurile, rocile, apa mărilor și oceanelor, deși participă la procesul general de transformare a substanțelor, nu se înscriu în traiectoria progresivă a sistemelor materiale (vezi Uroș Tomin, *Despre evoluția materiei nevii*, în „Revista de filozofie", 1969, nr. 1, p. 90).

[26] Vezi K.M. Zavadski, *op. cit.*, p. 308. De asemenea, din moluște și echinoderme, apărute în proterozoic nu se cunoaște nici o linie evolutivă (vezi I. Cotăescu. *Reflectarea în lumea vie*, în „Revista de filozofie", nr. 2, 1965, p. 175).

[27] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, ed. a III-a, § 261, notă.

ani şi se încheie cu circa 500 000 000 de ani înaintea erei actuale[28], ajungînd la o înfundătură a arborelui evoluţiei lor. Rolul funcţiei de păstrare a fost acela că, în pofida variaţiilor de condiţii, a menţinut pe aceeaşi treaptă a dezvoltării diferite grupuri de organizare, a realizat un echilibru dinamic între funcţiile de depăşire şi distrugere. Şi în societate, în perioadele de relativă stabilitate, se păstrează cam la acelaşi nivel forţele de producţie, într-un anumit echilibru dinamic.

Nu trebuie însă absolutizat rolul acestei funcţii, pentru că alături de ea, jucînd roluri diferite, acţionează şi celelalte funcţii. Ele se desfăşoară în strînsă legătură cu natura şi cu condiţiile în care evoluează obiectul sau procesul respectiv.

Rolul funcţiei de depăşire constă în formarea unei structuri, a unor legături, în crearea unor elemente noi, dar care nu conferă însă superioritatea noii calităţi, o face numai să se deosebească de cea veche. Noua calitate nu are nici rolul de trecere de la inferior la superior (chiar dacă există o oarecare complexitate a structurii). Noul are numai sensul de recent, de schimbat, de înlocuire a ceea ce a fost.

Astfel, în reacţia : $3H_2 + N_2 = 2NH_3$, amoniacul are proprietăţi noi, deosebite. Chiar dacă în ambii membri ai reacţiei moleculele sînt formate prin legătură covalentă, în timp ce în membrul I (la hidrogen şi azot) legătura covalentă este apolară, în membrul II (la amoniac), legătura covalentă este polară. În acelaşi fel se petrec lucrurile şi în mişcarea biologică şi socială. Elementele noi care apar, legăturile, structurile noi nu reuşesc să schimbe planul de dezvoltare. Funcţia de depăşire, acţionînd în contradicţie cu cea de distrugere, echilibrează dinamic procesul dezvoltării o anumită perioadă de timp, care poate dura chiar miliarde de ani.

Funcţia de distrugere duce la înlocuirea unor elemente, a unor structuri, a unor organizări ale vechii calităţi. Ea întrerupe continuitatea, desfiinţează, distruge ceea ce frînează dezvoltarea. Evoluţia în acelaşi plan nu înseamnă stagnare absolută, imposibilitate, lipsă de dezvoltare. Echilibrarea dinamică dintre funcţia de distrugere şi cea de depăşire determină rolul principal al funcţiei de păstrare, care menţine dezvoltarea la acelaşi nivel. Dar perioada relativei stagnări nu durează la infinit. Pentru unele obiecte sau procese e mai largă, pentru altele mai scurtă. La un moment dat va învinge una din funcţiile aflate în echilibru dinamic, orientînd dezvoltarea în sens progresiv sau regresiv.

3. *Negarea regresivă* este procesul obiectiv de trecere de la o calitate superioară la alta inferioară, de la complex la simplu, determinînd direcţia dezvoltării regresive. Ea acţionează atît în cadrul trecerii de la o formă superioară de mişcare a materiei la alta inferioară, cît şi în planul fundamental al unei forme de mişcare, prin trecerea de la o calitate mai complexă la alta mai simplă, de la una superioară la alta inferioară.

În mişcarea chimică este cunoscut procesul de degradare de la combinaţii chimice complexe spre combinaţii mai simple, pînă la elemente. Astfel, analizînd transformările radioactive naturale ale uraniului, radiului şi toriului, s-a descoperit existenţa unui lanţ de transformări radio-

[28] Vezi W. Hollitscher, *Natura în lumina ştiinţei*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1962, p. 269.

active în care elementele grele trec în elemente radioactive mai ușoare, pînă la formarea plumbului, element stabil, inapt pentru alte asemenea transformări[29].

În natura vie avem negarea prin degenerarea ființelor vii, care devin parazitare. „Adaptarea la viața parazitară — sublinia Engels — este *întotdeauna* un regres"[30]. La ființele care duc un mod de viață parazitar dispar sau se atrofiază unele organe care au apărut pe o anumită treaptă a evoluției biologice și care au devenit inutile din cauza vieții parazitare[31]. De asemenea, negarea regresivă acționează și în trecerea de la forma biologică la cea chimică, prin moartea organismului și descompunerea lui chimică în compuși organici și anorganici.

În mișcarea socială, negarea regresivă acționează în cadrul contrarevoluției, al instaurării fascismului etc.

În cadrul negării regresive, funcția principală este cea distructivă, pentru că determină sensul dezvoltării de la superior la inferior. Ea are rolul de a distruge vechea structură superioară, mai complexă. În cazul elementelor și substanțelor chimice, funcția distructivă desființează structurile și interacțiunile mai complexe, la ființele parazitare distruge, înlătură, atrofiază unele organe ce au apărut în dezvoltarea progresivă a unor specii sau distruge forma biologică a mișcării prin moartea organismului, desființează structura și funcțiunile organelor, suprimă metabolismul, iar în mișcarea socială desființează relațiile superioare create, reduce gradul de participare a maselor la viața socială etc.

Funcția de păstrare menține anumite elemente din vechea calitate, o anumită organizare a ei. Nu se renunță la toate elementele vechii calități. Substanțele, elementele componente ale formei biologice se păstrează și în mișcarea chimică. La ființele parazitare dispar doar unele organe și funcții, restul se conservă. Și în societate se mențin unele elemente ale organizării superioare vechi, dar cele negative, cele care permit dezvoltarea regresivă.

Funcția de depășire opusă celei de distrugere se manifestă potrivit specificului obiectului sau procesului respectiv. Ea nu depășește în direcția progresului, ci în sens opus, accentuează, dezvoltă elementele regresive. Ea depășește vechea calitate mai complexă, superioară, simplificînd-o, degenerînd-o, degradînd-o. Nu se trece însă de la vechea calitate superioară la noua calitate inferioară în mod mecanic, numai prin simpla renunțare la unele elemente, la structuri, ci prin transformarea structurii complexe, superioare în structuri mai simple, inferioare, care să-și îndeplinească sarcinile ce le revin în involuție, în regres. Materia vie este descompusă în substanțe organice și anorganice, degradată pînă la cele mai simple elemente. Contrarevoluția, fascismul etc. determină forme inferioare de organizare a societății, dezvoltă teroarea etc.

Negarea regresivă este doar o formă a negării dialectice. Ea nu este principala formă, însă are un rol important în procesul dezvoltării, pentru că prin transformările pe care le realizează, prin simplificarea siste-

[29] Vezi Elena Bellu, *op. cit.*, p. 1 170.

[30] F. Engels, *Dialectica naturii*, p. 281.

[31] Vezi B.M. Kedrov, *op. cit.*, p. 71. Nicolae S. Dumitru arată că o dezvoltare prin specializarea îngustă a organelor este regresivă (vezi *Esența și mecanismul progresului*, în *Determinism și cunoaștere*, București, Edit. politică, 1967, p. 157).

melor şi a relaţiilor repune anumite elemente şi substanţe în circuitul neîntrerupt al dezvoltării materiei.

Din analiza tipurilor şi a funcţiilor negării dialectice se desprinde legătura organică ce există între tipurile negării şi funcţiile acestora. Fiecare negare dialectică de orice tip are cele trei funcţii. Importanţa acestor funcţii diferă însă de la un tip de negare la altul. La fiecare tip de negare, o funcţie este preponderentă.

După părerea noastră, există o legătură cu caracter de necesitate între un anumit tip de negare şi funcţia sa principală. La fiecare tip de negare, funcţia principală este cea care continuă linia tipului respectiv de negare dialectică.

Clasificînd tipurile de negări în: 1) negări progresive, 2) negări în acelaşi plan de complexitate şi 3) negări regresive, iar funcţiile negării dialectice în 1) funcţia de depăşire, 2) funcţia de păstrare şi 3) funcţia de distrugere, legătura organică dintre tipuri şi funcţii putem s-o reprezentăm grafic după următoarea schemă:

Tipurile negării		Funcţiile negării
negarea progresivă	depăşire păstrare distrugere	— principală
negarea în acelaşi plan de complexitate	depăşire păstrare distrugere	— principală
negarea regresivă	depăşire păstrare distrugere	— principală

După părerea noastră, privite în acest raport, se poate înţelege mai profund rolul atît al fiecărui tip de negare în parte, cît al fiecărei funcţii organice legate de un anumit tip de negare.

Absolutizarea sau exagerarea unora dintre aceste funcţii, suprimarea sau diminuarea altora conduc spre interpretarea metafizică a procesului negării.

Putem conchide deci că negarea, fiind progresivă, regresivă şi în acelaşi plan de complexitate, are un caracter universal, exprimînd toate sensurile dezvoltării, pe cînd *legea negării negaţiei*, exprimînd numai *sensul ascendent al dezvoltării*, nu are caracter de universalitate, ca negarea şi ca celelalte legi ale dialecticii materialiste.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

CONSTITUIREA ACADEMIEI DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

În zilele de 19 şi 20 februarie a.c. s-au desfăşurat în capitală lucrările Adunării generale de constituire a Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice a Republicii Socialiste România. Au luat parte academicieni, cercetători, cadre didactice, oameni de ştiinţă şi cultură, delegaţi ai institutelor şi centrelor de cercetare ştiinţifică, ai catedrelor din învăţământul superior din domeniul ştiinţelor economice, filozofiei, istoriei, ştiinţelor juridice, politice, psihologiei, pedagogiei, sociologiei, teoriei şi istoriei artei şi literaturii. Au participat ca invitaţi conducători ai unor instituţii centrale, oameni de ştiinţă, profesori, activişti de partid, ziarişti.

Adunarea a fost deschisă de tovarăşul Paul Niculescu-Mizil, care a transmis participanţilor salutul cald al conducerii partidului, al tovarăşului Nicolae Ceauşescu, personal. Subliniind atenţia deosebită pe care Congresul al X-lea al partidului a acordat-o problemelor muncii ideologice, potrivit cerinţelor actualei etape a construcţiei socialiste în ţara noastră, tovarăşul Paul Niculescu-Mizil a arătat că „necesitatea îmbunătăţirii situaţiei din domeniul ştiinţelor sociale decurge, în primul rînd, din însăşi amploarea şi gradul de maturizare pe care le cunoaşte opera de construcţie socialistă în acel stadiu, în care ştiinţa capătă o pondere tot mai mare în întreaga viaţă economico-politică şi socială a ţării". Ritmul înaintării societăţii noastre socialiste este în strînsă relaţie cu gradul în care problemele majore ridicate de perfecţionarea întregului mecanism social îşi găsesc o soluţionare ştiinţifică, un răspuns prompt şi competent pe baza cunoaşterii legilor obiective ale dezvoltării sociale şi a studierii materialului oferit de investigaţia teoretică. „În acelaşi timp — a precizat tovarăşul Paul Niculescu-Mizil —, ştiinţelor sociale le revine un rol de excepţională însemnătate în formarea conştiinţei socialiste a membrilor societăţii noastre, în formarea omului înaintat care să îmbine într-o sinteză organică convingeri politice comuniste clare şi ferme, concepţia materialist-dialectică asupra lumii, cultura bogată şi cunoştinţele de o înaltă competenţă tehnico-ştiinţifică reclamate de specificul dezvoltării societăţii contemporane". Astfel, pe măsura dezvoltării societăţii socialiste şi a accentuării caracterului său de proces istoric conştient, rolul ştiinţelor sociale creşte progresiv.

Tovarăşul Paul Niculescu-Mizil s-a referit, în continuare, la realizările pozitive, dar şi la serioasele lipsuri care se manifestă încă în cîmpul ştiinţelor sociale. Îndeosebi în climatul înnoitor al ultimilor ani au fost obţinute o serie de succese legate de abordarea unor probleme de actualitate din domeniul economiei politice, istoriei, filozofiei, dreptului, istoriei literaturii şi artei ş.a.; de asemenea, se pot menţiona progresele înregistrate în activitatea de pregătire a cadrelor. O scrutare mai atentă, la nivelul exigenţelor prezentului, învederează însă „o serioasă rămînere în urmă în acest domeniu — mai ales în sensul unei slabe legături cu nevoile practicii, insuficientei abordări a fenomenelor actuale ale dezvoltării ţării, a principalelor pro-

Rev. filoz., **17**, 5, p. 583–589, Bucureşti, 1970

cese ale vieții politice, economice, sociale și culturale, a problemelor majore ale evoluției societății omenești în epoca noastră". Această rămînere în urmă este evidentă atît în activitatea de cercetare științifică, cît și în munca didactică, de predare a științelor sociale. De multe ori pot fi întîlnite în aceste activități prelucrări statice, stereotipe ale unor teze politice cunoscute, ale unor idei generale de largă răspîndire, ca și interpretări abstracte ale unor principii fundamentale. Se constată astfel că „activitatea de cercetare științifică nu își îndeplinește încă funcția de instrument eficient de prospectare a evoluției sociale". Adesea, cercetarea pornește de la concluzii prestabilite, de la considerente conjuncturale și nu de la studierea realității sociale; se manifestă încă fenomene de rigiditate și închistare, de osificare a gîndirii; o serie de domenii ale vieții sociale continuă să fie insuficient cuprinse în sfera investigației științifice; unul din neajunsurile de bază îl constituie și insuficienta combativitate față de concepțiile idealiste și mentalitățile învechite, față de pozițiile obiectiviste, neștiințifice prezente în abordarea unor probleme social-politice, față de diferitele confuzii și influențe ale unor ideologii străine. La menținerea acestor deficiențe „au contribuit — a precizat tovarășul Paul Niculescu-Mizil — atît lipsurile de orientare și îndrumare, pe linie de partid și de stat, slăbiciunile și neajunsurile în pregătirea cadrelor, cît și situația organizatorică din acest domeniu — respectiv dispersarea eforturilor, insuficienta coordonare a activității institutelor și catedrelor de științe sociale". A fost acut resimțită lipsa unui for științific coordonator care să asigure orientarea acestei activități, să stabilească priorități, să organizeze colaborarea forțelor existente, să asigure un cadru stimulativ confruntărilor de idei, să elaboreze programe de perspectivă ș.a.

Măsurile preconizate de Congresul al X-lea al P.C.R. în vederea lichidării acestor carențe au fost elaborate și dezbătute larg în consfătuiri ale conducerii partidului cu oameni de știință, cercetători și cadre didactice din domeniul științelor sociale, cu lucrători pe tărîm politic și ideologic, precum și în dezbateri organizate în cadrul fiecărei instituții cuprinse în acest ansamblu de prefaceri.

Noua Academie de Științe Sociale și Politice își va desfășura întreaga activitate sub conducerea Comitetului Central al partidului. „Ea este menită — a subliniat vorbitorul — să dea un puternic impuls gîndirii social-politice în țara noastră, să determine un avînt al activității de cercetare în științele sociale".

În continuarea cuvîntului său de deschidere a lucrărilor adunării generale de constituire a noii Academii, tovarășul Paul Niculescu-Mizil a precizat cîteva din trăsăturile definitorii ale viitoarei activități a acestui for științific, așa cum este ea concepută de conducerea partidului:

a) Instituție cu caracter de lucru, Academia de Științe Sociale și Politice va avea atribuții de maximă importanță, cum sînt coordonarea întregii activități de cercetare științifică în domeniul științelor sociale, stabilirea direcțiilor principale și a priorităților în cercetare, elaborarea proiectelor de plan, anuale și de perspectivă, dezvoltarea relațiilor de cercetare cu diferitele organizații economice, sociale, culturale etc.

b) Asigurînd participarea activă a tuturor forțelor creatoare existente în domeniul științelor sociale și politice, noua Academie va trebui să asigure climatul necesar desfășurării unui schimb larg de opinii, în spirit creator, să stimuleze dezbaterea curajoasă a problemelor, să dezvolte un spirit de receptivitate față de nou, să organizeze contactul larg al cercetării științifice sociale din țara noastră cu gîndirea politico-socială din celelalte țări socialiste, cu activitatea ideologică a partidelor comuniste și muncitorești, cu curentele de idei progresiste din toate țările lumii, integrînd și sporind contribuția gîndirii sociale românești în cadrul procesului general de dezvoltare creatoare a teoriei marxist-leniniste, în circuitul valorilor spirituale ale omenirii. Întreaga activitate a Academiei va fi pătrunsă de spiritul viu, militant, combativ al materialismului dialectic și istoric, promovat cu fermitate în toate manifestările sale.

c) Academiei de Științe Sociale și Politice îi va reveni, de asemenea, un rol de bază în îmbunătățirea, în colaborare cu Ministerul Învățămîntului, a predării științelor sociale și a cercetării în învățămîntul superior.

d) Totodată, noua Academie va trebui să acționeze ca un ajutor direct al Comitetului Central în întreaga activitate ideologică a partidului, ca un instrument cît mai eficace pentru dinamizarea, îmbogățirea și dezvoltarea muncii de propagandă și a activității cultural-științifice în toate sferele de acțiune, la nivelul cerințelor majore precizate de Congresul al X-lea.

În încheierea cuvîntului său, tovarășul Paul Niculescu-Mizil a urat deplin succes viitoarei activități a Academiei de Științe Sociale și Politice și deplină reușită lucrărilor Adunării generale.

După alegerea organelor de lucru ale Adunării generale, a fost aprobată ordinea de zi, după cum urmează : 1. Dezbaterea și adoptarea proiectului de statut ; 2. Alegerea membrilor titulari și a membrilor corespondenți ai Academiei de Științe Sociale și Politice.

Raportul la proiectul de statut a fost prezentat de prof. univ. Miron Constantinescu. Au urmat dezbateri ample la care au luat cuvîntul : acad. Andrei Oțetea, Vasile Pavelcu, János Demeter, Marin Lupu, Alexandru Dima, Alexandru Roșca, Ion Ceterchi, Mihail Levente, Mihnea Gheorghiu, Ovidiu Bădina, Călina Mare, Mircea Petrescu-Dîmbovița, Niculae Bellu, acad. Miron Nicolescu, Roman Moldovan, Ștefan Pascu, Alexandru Tănase, Mircea Popescu, Ștefan Voicu, Mihai Berza, Jako Sigismund, Dumitru Ghișe, Constantin Ionescu, Mircea Lepădătescu, Gall Ernest, Aculin Cazacu, Carol Göllner, Ion Zahiu, Tudorel Postolache și acad. C. Ionescu-Gulian.

În continuare, trecîndu-se la al doilea punct al ordinii de zi, Adunarea generală a ales, prin vot secret, 125 de membri titulari și 93 de membri corespondenți ai Academiei de Științe Sociale și Politice. Au urmat ședințe separate de constituire a celor opt secții ale Academiei și alegerea președinților de secții.

Luînd apoi cuvîntul în cadrul Adunării generale, acad. Constantin Daicoviciu a relevat legătura strînsă care îi unește pe oamenii de știință cu partidul și conducerea sa, precum și rolul uriaș pe care Partidul Comunist Român, Comitetul său Central, secretarul general al partidului îl au în dezvoltarea gîndirii social-politice românești, în aplicarea creatoare a teoriei marxist-leniniste la condițiile concrete ale țării noastre, în asigurarea progresului continuu al societății noastre socialiste. Vorbitorul a subliniat în mod deosebit contribuția esențială pe care tovarășul Nicolae Ceaușescu o aduce la întreaga activitate de conducere a partidului și statului, la elaborarea politicii interne și externe a României, la dezvoltarea științelor sociale, la imprimarea unui profund spirit novator și creator în acest domeniu. Dînd glas opiniei generale a membrilor adunării constitutive, sentimentelor lor de respect, stimă și dragoste față de Partidul Comunist Român și secretarul său general, vorbitorul a propus, în numele unui mare număr de oameni de știință și cercetători — dintre care unii au înaintat în acest sens scrisori prezidiului adunării —, ca tovarășul *Nicolae Ceaușescu* să fie ales *președinte de onoare al Academiei*. Propunerea a fost susținută cu deosebită căldură de tovarășii acad. Ath. Joja și Pavel Apostol, care au evidențiat vasta activitate cu caracter științific desfășurată în ultimii ani de tovarășul Nicolae Ceaușescu în domeniul științelor sociale, contribuția deosebit de valoroasă pe care cuvîntările și lucrările sale au adus-o la elucidarea unor probleme fundamentale ale construcției socialiste în țara noastră în etapa actuală, a unor importante probleme privind evoluția lumii contemporane. Alegerea tovarășului Nicolae Ceaușescu în calitate de președinte de onoare al noii Academii, au precizat vorbitorii, este un act de gratitudine și de profundă prețuire a prodigioasei sale activități în această direcție.

Întreaga adunare a primit cu puternice aplauze și ovații această propunere și a ales cu entuziasm și în unanimitate ca președinte de onoare al Academiei de Științe Sociale și Politice pe tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretar general al Partidului Comunist Român. Adunarea generală a însărcinat prezidiul să informeze pe tovarășul Nicolae Ceaușescu de dorința ei, solicitîndu-l totodată să accepte funcția de președinte de onoare al noului for științific.

În continuarea lucrărilor, Adunarea generală a ales în unanimitate ca președinte activ al Academiei pe tovarășul Miron Constantinescu.

A fost, de asemenea, ales Prezidiul Academiei de Științe Sociale și Politice, după cum urmează : vicepreședinți — Ladislau Banyai, Ion Ceterchi, Constantin Daicoviciu, Zoe Dumitrescu-Bușulenga, Roman Moldovan, Constantin Vlad și Ștefan Voicu ; secretar general — Constantin Ionescu ; membri — Tudor Bugnariu, Alexandru Dima, Emilian Dobrescu, Gall Ernest, Carol Göllner, Constantin Ionescu-Gulian, Athanase Joja, Mircea Malița, Mircea Petrescu-Dîmbovița, Ion Popescu-Puțuri. Fac parte, totodată, din Prezidiu, potrivit prevederilor Statutului, președinții celor opt secții ale Academiei : Alexandru Bîrlădeanu — secția de științe economice ; Dumitru Ghișe — secția de filozofie și logică ; Ștefan Ștefănescu — secția de istorie și arheologie ; János Demeter — secția de științe juridice ; Valter Roman — secția de științe politice ; Alexandru Roșca — secția de psihologie și pedagogie ; Henri Stahl — secția de sociologie ; Ion Frunzetti — secția de teoria și istoria artei și literaturii.

În finalul lucrărilor, membrii Adunării generale au adresat o telegramă Comitetului Central al Partidului Comunist Român, tovarășului Nicolae Ceaușescu.

După încheierea lucrărilor de constituire, vineri 20 februarie, la amiază, tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al Partidului Comunist Român, președintele Consiliului de Stat, s-a întîlnit la sediul C.C. al P.C.R. cu membrii Prezidiului noii Academii.

La întîlnire au luat parte tovarășii Emil Bodnăraș, Paul Niculescu-Mizil, Gheorghe Pană, Gheorghe Rădulescu, Virgil Trofin, Manea Mănescu, Dumitru Popescu, Leonte Răutu, Ion Iliescu.

Președintele Academiei de Științe Sociale și Politice, Miron Constantinescu, a făcut o scurtă prezentare a desfășurării lucrărilor Adunării generale și, în numele membrilor Prezidiului Academiei, a exprimat conducerii partidului recunoștința pentru încrederea acordată, precum și hotărîrea de a depune întreaga energie pentru a duce la bun sfîrșit sarcinile complexe, de mare răspundere ce le revin. Totodată, vorbitorul a arătat că, în cadrul lucrărilor sale de constituire, Adunarea generală a ales în unanimitate, într-o atmosferă de puternic entuziasm, pe tovarășul Nicolae Ceaușescu ca președinte de onoare al noului for științific. Rugîndu-l pe secretarul general al partidului să accepte această funcție, prof. univ. Miron Constantinescu a subliniat că această opțiune a Adunării generale exprimă sentimentele de adîncă stimă și prețuire pe care cercetătorii din domeniul științelor sociale, ca, de altfel, întregul nostru popor, le nutresc față de secretarul general al partidului, față de contribuția sa la dezvoltarea creatoare a gîndirii sociale din țara noastră.

O. Ch.

CONSFĂTUIREA FINALĂ PRIVIND CERCETAREA DIFUZIUNII INOVAȚIEI TEHNICE ÎN AGRICULTURĂ

Cercetările comparative internaționale în domeniul sociologiei au luat o deosebită amploare în ultimul timp. O asemenea investigație a fost inițiată de către Centrul de Coordonare a Cercetării și de Documentare în Științele Sociale al UNESCO, pe tema difuziunii inovației tehnice în agricultură. La această cercetare au participat colective de sociologi din : Franța, R. P. Polonă, R. S. Cehoslovacă și Republica Socialistă România. Din partea țării noastre la cercetare au luat parte un grup de sociologi de la Institutul de filozofie al Academiei Republicii Socialiste România.

Conferința științifică consacrată analizei finale a rezultatelor cercetării a avut loc la Varșovia între 11—15 februarie a.c.

Cercetarea a pornit inițial de la un proiect comun propus de Centrul de la Viena, ai cărui autori sînt prof. Henri Mendras (Franța) și Boguslaw Galeski (Polonia). Proiectul propunea spre analiză măsura în care difuziunea inovației este determinată de unul sau mai mulți dintre urmă-

torii factori : 1) caracteristicile sistemului socio-economic general ; 2) trăsăturile specifice satului investigat ca sistem social și gradul de integrare a membrilor acestui sistem ; 3) poziția socială a individului ; 4) raționalitatea comportamentului indivizilor în raport cu gospodăria ; 5) tipul de interes manifestat față de inovație. Pe lîngă acești factori, cercetarea românească a avut în vedere și difuziunea informației despre inovații (rolul ei în promovarea inovației).

Plecînd de la proiectul comun, de la o metodă de investigare comună, cercetarea a urmat în fiecare țară căi proprii, impuse de realitățile specifice fiecărei țări participante, ceea ce a dus la o adoptare a problematicii și a metodelor de investigare la condițiile specifice cercetate.

Cercetarea a ridicat, de asemenea, problema validității și operativității sistemului conceptual luat din sociologia rurală americană, aplicat la realitățile rurale europene.

Cercetarea difuziunii inovației tehnice în patru sate franceze, întreprinsă de Maryvonne Bodiguel, a scos în evidență rolul primordial pe care îl are integrarea socială a individului în procesul adoptării inovației. Ocupîndu-se de aportul teoretic al anchetelor în domeniul difuziunii inovației agricole, Jacques Maho a trecut în revistă cîteva din conceptele teoriei sociologice rurale americane. Autorul s-a oprit îndeosebi asupra teoriei fluxului în două trepte al comunicației (*two step flow of communication*) a lui Lazarsfeld și Katz, opinînd că e inoperant a prelua mecanic această teorie și a o transplanta în sociologia rurală europeană.

Cercetările grupului de sociologi polonezi au fost finalizate în trei rapoarte distincte. B. Galeski a abordat probleme legate de posibilitatea comparării cercetărilor efectuate. Cu toate deosebirile existente în instrumentația cercetării și în obiectul ei, există totuși, după părerea sa, o asemenea posibilitate de comparație.

Dată fiind existența simultană a gospodăriilor individuale și a cooperativelor agricole în Polonia, cercetătorii polonezi au efectuat două cercetări, studiind pe de o parte gospodăria individuală (W. Makarczyk), pe de altă parte cooperativa agricolă (L. M. Szwengrub). Rezultatele în ambele cercetări converg către constatarea că procesul difuziunii inovației în regiuni cu agricultură mai dezvoltată în trecut începe mai de vreme, dar e mai puțin rapid, în timp ce în zonele mai tradiționale în trecut introducerea inovației e mai tîrzie, dar procesul este mai rapid.

În Cehoslovacia, cercetarea difuzării inovației s-a făcut în principal la nivelul conducerii gospodăriei colective și al intelectualității satului.

Investigația întreprinsă de grupul de sociologi de la Institutul de filozofie în două sate, Belinț și Comana, a atestat rolul hotărîtor al sistemului socio-economic în difuzarea inovației agricole.

Întrucît cercetarea noastră s-a desfășurat în contextul unei agriculturi cooperativizate, ne-am orientat, ca și cercetătorii cehoslovaci, și spre cercetarea eficienței tipului de conducere, presupunînd că ritmul difuziunii inovației trebuie căutat în capacitatea conducerii cooperativelor de a pune în valoare avantajele marii producții. Scopul final al cercetării noastre fiind și publicarea, pe lîngă raportul final, a unui volum *, paralel cu difuziunea inovației tehnice în producția agricolă, am studiat și procesul pătrunderii inovației în familia țărănească, modificările în construirea și funcționalitatea locuințelor, transformările din viața culturală a satului etc.

Participanții la Consfătuirea științifică de la Varșovia au conchis, în urma discuțiilor, că, deși cercetarea comună nu poate fi privită în final ca un tot unitar, ea a avut o importanță metodologică deosebită : s-a testat caracterul adecvat al unor metode și tehnici de investigație noi în condițiile agriculturii europene, punînd în același timp sub semnul întrebării altele.

Colaborarea a avut și un alt beneficiu, permițînd elaborarea unor noi ipoteze în domeniul sociologiei rurale în fiecare țară în parte.

Elena Gheorghe

---

* *Două sate* (*Structuri sociale și progres tehnic*), București, Edit. politică, 1970.

INFORMAȚIA ȘI PERSONALITATEA UMANĂ

Spre sfîrșitul anului trecut a avut loc la Barcelona un simpozion pe tema „Informația și personalitatea umană". Organizatorii și animatorii acestei reuniuni internaționale au fost Institutul de științe sociale din Barcelona, prin directorul său, dl. Jorge Xifra, și AIERI (Association Internationale d'Etudes et Recherches sur l'Information), prin președintele său, dl. Jacques Bourguin. Titlul generic sub care s-a desfășurat simpozionul a fost *A șaptea săptămînă internațională a științelor sociale* — căci de șapte ani consecutiv institutul din Barcelona organizează aceste întîlniri internaționale pe diferite teme sociale. Prestigiul pe care și l-au dobîndit aceste reuniuni, precum și actualitatea temei alese pentru sesiunea din 1969 explică larga participare. În trepidanta metropolă, capitala Cataloniei, s-au întîlnit sociologi, economiști, pedagogi, psihologi, juriști, psihiatri venind din numeroase țări, printre care : Spania, Franța, Ungaria, Liberia, Elveția, Cehoslovacia, Italia, Anglia, R. F. a Germaniei ș.a. Din țara noastră au participat Cezarina Nicolau de la Institutul de cercetări comerciale și Pavel Cîmpeanu de la Oficiul de studii și sondaje al radioteleviziunii, ultimul prezentînd comunicarea „Informația — obiect de cercetare științifică".

La baza discuțiilor au stat 4 referate : *Informația și viața politică*; *Informația și viața publică*; *Informația și educația permanentă*; *Informația și viața economică*.

După cum reiese din chiar titlurile referatelor, conceptul de informație a fost abordat în sensul de informare social-politică a maselor.

Referatele și dezbaterile nu au fost lipsite de accente polemice. A predominat însă responsabilitatea participanților față de problema utilizării tehnicilor comunicării de masă și a perspectivelor acestora. Un puternic accent s-a pus pe implicațiile juridice ale manipulării acestor tehnici. Se știe că niciodată ca pînă acum nu s-a manifestat o atît de netă diviziune socială între mase și grupul de comunicatori specializați — gazetari, reporteri, comentatori, proprietari de ziare, studiouri de televiziune etc. Tocmai statutul juridic al acestora din urmă a atras atenția multora dintre cei prezenți la Barcelona, sub două aspecte : căile și limitele reglementării activității lor, pe de o parte, obligațiile lor etice și cetățenești, pe de alta. Posibilitatea transformării deliberate a tehnicilor de informare în tehnici de dezinformare a fost menționată adeseori, ca și necesitatea creării unor condiții care să facă din aceste tehnici nu numai instrumente de modelare a opiniei publice, ci și, sau mai ales, de exprimare a acesteia. Raportul dintre informare și democrație a apărut ca inalienabil. Dezbaterile au prilejuit analize remarcabile ale acestui raport vital, în care fiecare dintre factori îl condiționează pe celălalt : într-adevăr, informarea promptă și loială a maselor e condiționată de factura democratică a regimului social-politic, după cum democrația nu poate exista și nu se poate perfecționa decît în condițiile cînd cetățenii beneficiază efectiv de dreptul de a fi informați și de a acționa astfel în cunoștință de cauză.

S-a convenit ca interesul pe care îl arată în special informării politice atît publicul, cît și cercetătorii are temeiuri foarte solide. Nu numai că informarea favorizează consultarea maselor, dar adîncește necesitatea ei. Într-o lume în care interferența destinelor e din ce în ce mai strînsă, oamenii resimt nevoia să afle cît mai prompt ce se întîmplă în preajma lor și departe de ei. Cercetătorii procesului informativ, ca și protagoniștii lui, au în această privință o mare responsabilitate civică, morală și profesională. Diverși specialiști s-au arătat interesați să contribuie la consolidarea procesului necesar de convertire continuă a acestei responsabilități din deziderat în realitate.

Organizatorii locali ai simpozionului, și mai ales profesorul universitar Jorge Xifra, animatorul reuniunii, au asigurat dezbaterilor un cadru impecabil. Trebuie menționat, totodată, că atît organizatorii, cît și ceilalți participanți la simpozion au manifestat un interes viu pentru activitatea de cercetare desfășurată în Republica Socialistă România în domeniul comunicării de masă în particular, al sociologiei în general, și s-au arătat dornici să afle detalii asupra rezultatelor acestei activități.

P. C.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication «Revista de filozofie» paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10, — FF49, — D M 50.
Toute commande á l'étranger sera adressée à «Centrala cărţii, Oficiul de Comerţ exterior», boîte posta'e 134—135 Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants de l'étranger.
En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE

ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

  - SÉRIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
  - SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
  - SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
  - SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
  - SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

* * * **Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p., 18,50 lei.

GH. BERESCU, **Etica muncii și modul de viață**, 1969, 232 p., 10 lei.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub red. N. BELLU, **Tineretul și idealul moral. Contribuții la cercetarea problemei**, 1969, 245 p., 14,40 lei.

P.P. NEGULESCU, **Scrieri inedite. I. Problema cunoașterii**, ediție îngrijită de Al. Posescu. 1969, 784 p., 34 lei.

G. W. F. HEGEL, ***Prelegeri de filozofie a religiei***, 1969, 529 p., 23 lei.

G. W. F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptului sau Elemente de drept natural și de știință a statului**, trad. de Virgil Bogdan și Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.

I. PEATNIȚCHI, **Dialectica vitalității organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, *Esteticieni români*, 1969, 198 p., 9,75 lei.

TOMIN UROȘ, **Știință, cercetare, producție**, 1970, 227 p., 7,25 lei.

PSIHOLOGIE

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.

TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 261 p., 12 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III.

Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**

REV. FILOZ., 17, 5, P. 459 — 590, BUCUREȘTI, 1970

I. P. I. — c. 5341 | 43503 | Lei 20. —

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7963

TOMUL 17 1970

DIN SUMAR:

DEZVOLTAREA CONȘTIINȚEI SOCIALISTE — COMPONENTĂ A PROCESULUI FĂURIRII SOCIETĂȚII SOCIALISTE MULTILATERAL DEZVOLTATE — Ion Florea

SISTEMUL ȘTIINȚELOR POLITICE — Ovidiu Trăsnea

CULTUL DIVINITĂȚILOR CARE MOR ȘI ÎNVIAZĂ. RELIGIILE DE MISTERE (I) — Paul Bălă

STRATEGIE STRUCTURALĂ ȘI METODOLOGIE DESCHISĂ — Vasile Tonoiu

PROBLEME ALE DIALECTICII ÎN BIOLOGIA ACTUALĂ — Vasile Sporici

DESPRE CORELAȚIILE POLITICULUI CU FILOZOFIA ȘI ARTA — Radu Sommer

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚĂ.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin Centrala cărții, Oficiul de comerț exterior, Căsuța poștală 134—135 (Calea Victoriei 126), București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.

Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

I 7963

UEL 2014

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 17 Nr. 6 1970

2202 1491

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE

Pag.

- ION FLOREA, Dezvoltarea conştiinţei socialiste — componentă a procesului făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate 595
- OVIDIU TRĂSNEA, Sistemul ştiinţelor politice 607

DISCUŢII

- IOSIF NATANSOHN, Interpretarea sociologică a conceptelor de statut şi rol . 621

COMUNICĂRI

- DRĂGAN STOIANOVICI, Descripţiile hotărîte şi numele proprii la Bertrand Russell 641

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- DAMIAN HUREZEANU, Teoria «formelor fără fond» în viaţa ideologică din România în a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi la începutul secolului al XX-lea 653

PAGINI DIN ISTORIA RELIGIILOR

- PAUL BĂLĂ, Cultul divinităţilor care mor şi înviază. Religiile de mistere (I) . 661

CRONICA IDEILOR

- VASILE TONOIU, Strategie structurală şi metodologie deschisă 677
- VASILE SPORICI, Probleme ale dialecticii în biologia actuală 691

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- RADU SOMMER, Despre corelaţiile politicului cu filozofia şi arta 701

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Idealul moral al tineretului (Vl. Krasnaseschi). 711

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- Sesiunea ştiinţifică: Leninismul şi victoria socialismului în România (E.F.); Notă (O.C.) 717

Rev. filoz., **17**, *6*, 591–722, Bucureşti, 1970

12.535

BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 17 № 6 1970

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ Стр

- ИОН ФЛОРЯ, Развитие социалистического сознания — неразрывное звено процесса создания разносторонне развитого социалистического общества 595
- ОВИДИУ ТРЭСНЯ, Система политических наук 607

ДИСКУССИИ

- ИОЗЕФ НАТАНЗОН, Социалистическая интерпретация понятий статуса и роли 621

СООБЩЕНИЯ

- ДРАГАН СТОЯНОВИЧ, Определенные дескрипции и собственные имена у Бертрана Рассела 641

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- ДАМЬЯН ХУРЕЗЯНУ, Теория «бессодержательных форм» в идеологической жизни Румынии второй половины XIX — начала XX века 653

СТРАНИЦЫ ИЗ ИСТОРИИ РЕЛИГИЙ

- ПАУЛ БЭЛЭ, Культ умирающих и воскресающих божеств. Религия таинств (I) 661

ОБЗОР МНЕНИЙ

- ВАСИЛЕ ТОНОЮ, Структуральная стратегия и открытая методология . . 677
- ВАСИЛЕ СПОРИЧ, Вопросы диалектики в современной биологии 691

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

- РАДУ ЗОММЕР, О соотношении политического с философией и искусством 701

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Духовный идеал молодежи (*Вл. Краснасески*) 711

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Научная сессия: Ленинизм и победа социализма в Румынии (*Е.Ф.*); Заметка (*О. К.*) 717

Rev. filoz., **17**, *6*, 591–722, Bucureşti, 1970

REVISTA DE FILOZOFIE (REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 17 N° 6 1970

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES

Page

● ION FLOREA, Le développement de la conscience socialiste — composante de l'édification de la société socialiste multilatéralement développée 595
● OVIDIU TRASNEA, Le sistème des sciences politiques 607

DISCUSSIONS

● IOSIF NATANSOHN, L'interprétation sociologique des concepts de statut et de rôle 621

COMMUNICATIONS

● DRĂGAN STOIANOVICI, Les descriptions définies et les noms propres chez Bertrand Russell 641

LA RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

● DAMIAN HUREZEANU, La théorie «des formes sans fond» dans la vie idéologique de la Roumanie à la seconde moitié du XIXe siècle et au début du XXe 653

PAGES D'HISTOIRE DES RELIGIONS

● PAUL BĂLĂ, Le culte des divinités qui meurent et qui renaissent. Les religions de mystères (I) 661

CHRONIQUE DES IDÉES

● VASILE TONOIU, Stratégie structurale et méthodologie ouverte 677
● VASILE SPORICI, Problèmes de la dialectique dans la biologie actuelle 691

NOTES PHILOSOPHIQUES

● RADU SOMMER, Au sujet des corrélations entre le politique et la philosophie et l'art 701

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

● L'idéal moral de la jeunesse (Vl. Krasnaseschi) 711

VIE SCIENTIFIQUE

● La Session scientifique : Le léninisme et la victoire du socialisme en Roumanie (E.F.) ; Note (O.C.). 717

Rev. filoz., **17**, *6*, 591–722, Bucureşti, 1970

STUDII ŞI ARTICOLE

DEZVOLTAREA CONŞTIINŢEI SOCIALISTE – COMPONENTĂ A PROCESULUI FĂURIRII SOCIETĂŢII SOCIALISTE MULTILATERAL DEZVOLTATE

DE

I. FLOREA

Făurirea şi perfecţionarea orînduirii socialiste reprezintă, cum este bine ştiut, un proces conştient, raţional, bazat pe cunoaşterea legilor obiective ale dezvoltării sociale, pe aplicarea creatoare a principiilor marxist-leniniste, corespunzător particularităţilor şi condiţiilor interne şi internaţionale, specifice fiecărei etape, pe participarea în cunoştinţă de cauză a maselor la făurirea acestui grandios proces. Formarea şi dezvoltarea conştiinţei socialiste a oamenilor muncii constituie de aceea o latură esenţială a procesului de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate, una din direcţiile în care partidul nostru orientează activitatea politică, ideologică şi social-culturală. Sarcinile sporite şi calitativ înnoite, obiectivele măreţe ale programului stabilit de Congresul al X-lea al partidului cer partidului comunist să asigure dezvoltarea conştiinţei comuniştilor, a oamenilor muncii la nivelul sarcinilor şi răspunderilor sporite în actualul stadiu al înaintării în construcţia socialistă, exigenţelor progresului ţării spre o asemenea societate în care socialismul ca orînduire, trăsăturile sale, să se manifeste în mod plenar în toate domeniile pentru a face din fiecare cetăţean un militant activ pentru înflorirea şi prosperitatea patriei socialiste.

Făurirea societăţii socialiste nu este numai o operă de construcţie materială, ci şi de înfăptuire a unor nobile idealuri morale şi sociale, de educare pe principii noi a omului, scopul suprem al noii orînduiri.

În condiţiile revoluţiei tehnice-ştiinţifice, în care creaţiile ştiinţifice şi tehnice cunosc un curs exploziv, iar durata pînă la aplicabilitatea lor în producţie se micşorează continuu, nivelul, ritmul şi amploarea dezvoltării social-economice generale a unei ţări, gradul său de prosperitate şi civilizaţie depind într-o mare măsură de gradul de cultură şi pregătire ştiinţifică şi profesională a membrilor societăţii. Totodată, caracterul de *proces istoric conştient* al socialismului impune ca dezvoltarea sa să fie într-o

Rev. filoz., **17**, 6, p. 595–605, Bucureşti, 1970

relație dialectică tot mai strînsă cu gradul de formare la oamenii muncii a deprinderilor socialiste de muncă și comportare, a unei atitudini înaintate față de muncă și disciplina socială, față de proprietatea socialistă, a răspunderii îndeplinirii exemplare a îndatoririlor sociale.

Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate — obiectiv fundamental al construcției socialiste în etapa actuală — va reprezenta un salt și în ridicarea generală a nivelului de instruire și culturalizare a întregului nostru popor, în educarea și dezvoltarea conștiinței socialiste, a unui om multilateral dezvoltat*.

De aceea, o dată cu preocuparea pentru dezvoltarea forțelor de producție, pentru perfecționarea continuă a relațiilor de producție, a organizării și conducerii societății și ridicarea nivelului de trai, partidul nostru acordă toată atenția intensificării și lărgirii activității de educație, formării și dezvoltării conștiinței socialiste, tot mai importantă forță motrice a progresului în socialism, care exercită, la rîndul ei, înrîurire asupra tuturor sferelor vieții sociale.

Educarea și îmbogățirea conștiinței socialiste cu noi trăsături și valori, formarea unor deprinderi și atitudini noi, socialiste reprezintă un domeniu esențial al exercitării rolului conducător al partidului comunist în societatea noastră. Dezvoltarea conștiinței socialiste este o necesitate obiectivă, care se impune ca o caracteristică în întreaga perioadă a construcției socialiste și a trecerii la comunism.

Asupra conștiinței oamenilor societății noastre au exercitat și exercită o influență hotărîtoare schimbările adînci petrecute în caracterul relațiilor de producție, în structura societății noastre, în condițiile de viață și de muncă. Participarea la opera de transformare socialistă a țării, precum și activitatea de influențare educativă desfășurată prin diferite canale au determinat modificări adînci în profilul spiritual al oamenilor societății noastre, au dus la conturarea trăsăturilor conștiinței socialiste a maselor.

Prefacerile înnoitoare care au avut loc în toate domeniile societății noastre pe plan social-economic și spiritual ar fi fost de neconceput fără transformarea simultană a oamenilor, fără înnobilarea personalității umane cu trăsăturile și idealurile proprii socialismului. Congresul al X-lea al partidului releva creșterea conștiinței politice-cetățenești a oamenilor muncii, rezultatele remarcabile obținute în îmbogățirea vieții culturale și spirituale a poporului. În cunoscutele și recunoscutele noastre realizări din anii socialismului este materializat ceva și din entuziasmul și răspunderea în muncă a constructorilor socialismului, din gîndirea, voința și hotărîrea lor de a da viață programelor și planurilor elaborate de partid.

Ideile comunismului științific au pătruns adînc în conștiința maselor, politica partidului comunist este însușită de întregul nostru popor ca propria sa politică, muncind cu avînt pentru transpunerea ei în viață. Acest proces a fost stimulat de avîntul activității teoretice a partidului, de dezvoltarea gîndirii social-politice în ultimii ani, în special după Congresul al IX-lea al P.C.R.

Profunda înnoire spirituală a societății noastre se oglindește sintetic în idealul social de viață al poporului, în legarea pentru totdeauna a des-

* Aspectele economice ținînd de definirea conceptului de societate socialistă multilateral dezvoltată au fost abordate pe larg în dezbaterea organizată pe această temă de revista „Probleme economice" și publicată în numerele 12/1969, 1, 2 și 3/1970.

tinului său de idealul socialismului și comunismului. Apărarea, consolidarea și dezvoltarea cuceririlor socialiste au devenit cauza vitală a muncitorilor, țăranilor, intelectualilor, a tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naționalitate, și nimic nu ar putea determina poporul nostru să renunțe la cuceririle sale socialiste. Opțiunea poporului român pentru socialism este definitivă și ireversibilă, și nici un fel de propagandă și ideologie burgheză, oricît de rafinate ar fi ele, n-ar avea sorți de izbîndă să-l abată de pe drumul socialismului.

Transformările structurale operate de socialism în viața societății noastre se răsfrîng multilateral și asupra conștiinței oamenilor, influențează formarea în proporții de masă a trăsăturilor profilului moral-politic al omului înaintat, propriu societății socialiste. Atitudinea nouă față de muncă și avutul obștesc, sentimentele indisolubile înfrățite ale patriotismului socialist și internaționalismului, spiritul de responsabilitate față de îndatoririle sociale și profesionale, activa participare la rezolvarea problemelor obștești, spiritul dreptății și justiției sociale — trăsături proprii în cel mai înalt grad partidului comuniștilor — se generalizează tot mai mult la scara întregii noastre societăți.

Dezvoltarea conștiinței socialiste se concretizează și în participarea sporită a maselor la conducerea statului, a întregii activități sociale. Activizarea politică a maselor și educarea lor politică și cetățenească se exprimă sintetic în simbioza făurită între partidul comuniștilor și popor, membri și nemembri de partid acționînd uniți de aceleași năzuințe și idealuri, pentru realizarea politicii partidului comunist. O asemenea îngemănare osmotică între popor și partidul comunist, care este generatoare de noi impulsuri și energii creatoare ce propulsează progresul societății noastre în ansamblu, a transformat în fapt poporul din *obiect* la discreția în trecut a guvernanților în *subiectul* conștient și activ al istoriei, în creatorul liber și stăpîn al destinelor sale. Dar gradul și eficiența participării maselor largi la conducerea treburilor de stat și obștești sînt în raport direct nu numai cu lărgirea democrației socialiste, cu practicarea dialogului democratic dintre partid și popor, ci și cu nivelul cultural-științific, de conștiință al membrilor societății. Rămînerea în urmă din punctul de vedere al pregătirii și competenței profesionale, politice și culturale frînează participarea activă la rezolvarea problemelor obștești într-o societate care se construiește pe baza realizărilor cele mai noi ale științei și tehnicii și în care însăși conducerea treburilor sale este de neconceput în afara acestor cuceriri, suferă un proces de raționalizare și organizare științifică.

Factorii social-economici care modelează într-un mod specific profilul conștiinței oamenilor societății noastre acționează deopotrivă asupra tuturor cetățenilor, indiferent de clasă și naționalitate, atît asupra poporului român, cît și asupra naționalităților conlocuitoare, dînd unitate de conținut fizionomiei lor spirituale. De altfel, procesul omogenizării sociale care se accentuează în perspectiva evoluției viitoare a orînduirii noastre se concretizează și în apropierea dintre diferitele clase și pături de oameni ai muncii sub aspectul conștiinței socialiste, născută pe solul aceleiași realități socialiste și sub influența ideologiei marxist-leniniste, deși clasele vor păstra încă multă vreme particularități și de ordin spiritual, ce țin de condițiile specifice de viață și de muncă, de rolul și misiunea fiecăreia în societate.

Bilanțul, schițat doar, nu reprezintă decît premisele cîștigate ale unui proces care capătă adevărata sa extindere în actuala etapă de dezvoltare a societății socialiste. Fără dezvoltarea conștiinței socialiste a întregului popor nu se pot concepe însuși progresul orînduirii socialiste, crearea condițiilor pentru trecerea spre comunism. Rezolvarea unei atît de complexe și dificile sarcini cum este aceea a transformării omului însuși, a personalității sale presupune o concepere clară a ceea ce sînt de fapt conștiința socialistă și procesul educării ei. Concepția partidului nostru despre formarea conștiinței socialiste a fost expusă și dezbătută pe larg la Congresul al X-lea al partidului. Așa cum arată tovarășul Nicolae Ceaușescu în raportul Comitetului Central prezentat congresului, educarea conștiinței socialiste configurează un proces complex și multilateral, care „implică atît cunoașterea temeinică a ceea ce este valoros în domeniul culturii, științei și tehnicii contemporane, stăpînirea deplină a profesiunii, cît și însușirea concepției filozofice despre lume și societate a partidului nostru — materialismul dialectic și istoric —, formarea unei atitudini cetățenești înaintate. Acestor cerințe fundamentale, care se condiționează și se influențează reciproc, trebuie să le răspundă astăzi — în condițiile societății moderne — întreaga muncă de educație desfășurată de partidul și statul nostru"[1]. Această concepție pornește de la locul de prim ordin pe care-l ocupă știința și cultura în progresul noii orînduiri, ca fapte de conștiință reprezentînd componente fundamentale ale conștiinței omului societății noastre.

Această necesitate apare cu atît mai imperioasă în societatea socialistă, care reorganizează viața socială pe temeiul unor relații sociale care se constituie și se dezvoltă ele însele în mod conștient și rațional. Socialismul promovează și asimilează în gradul cel mai înalt valorile culturale și artistice umaniste înaintate, cele științifice, raționaliste și ateiste, care îmbogățesc și înnobilează viața spirituală a omului societății noastre. Progresul culturii și al științei și asimilarea realizărilor lor duc la îmbogățirea conținutului de idei al conștiinței socialiste. Cultura și știința, devenite în socialism bun al minții fiecărui cetățean, constituie pîrghii pentru dezvoltarea conștiinței, factori de fertilizare și îmbogățire a profilului spiritual al omului societății noastre, cu noi înțelesuri și cunoștințe, cu sensuri și mobiluri înălțătoare, nobile și creatoare. De fapt, în sensul său cel mai larg și originar, ideea de *conștiință*, implică pe cea de *cunoștință*, presupune însușirea valorilor autentice ale științei și culturii. Epoca noastră, și în cadrul ei socialismul ca principală cucerire, a trecut știința în cotidianul existenței umane, în conștiința și simțul comun. Cunoștințele și instrucția devin, așa cum menționa recent academicianul Ștefan Milcu, *condiția existenței umane*, astfel încît întrebarea hamletiană „*a fi sau a nu fi*" se transcrie în „*a ști sau a nu ști*"[2].

Este nevoie ca în teoria și practica educației să se evite unele unilateralizări în conceperea conștiinței socialiste ca aceea a reducerii ei la

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raportul Comitetului Central al Partidului Comunist Român cu privire la activitatea P.C.R. în perioada dintre Congresul al IX-lea și Congresul al X-lea și sarcinile de viitor ale partidului, în Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, Edit. politică, 1969, p. 71.

[2] Ștefan Milcu, *Valoarea umană a științei*, în „Contemporanul", nr. 49 (1206), 5 decembrie 1969.

sfera conștiinței politice sau filozofice, neglijînd comandamentele de ordin științific și cultural și etic-profesional. Nivelul politic nu mai poate fi detașat în stadiul actual al dezvoltării societății socialiste de formația cultural-științifică și profesională, iar aceasta se desăvîrșește și armonizează în unitate cu calitățile politico-morale înaintate, cu făurirea unor atitudini și deprinderi comuniste de viață și muncă. La rîndul lor, instrucția, orizontul cultural-științific rămîn o chestiune de erudiție sterilă, ineficientă dacă nu sînt însoțite de formarea unor deprinderi, atitudini și sentimente nobile, dacă nu se soldează cu formarea unei concepții științifice despre lume și viață, a unor convingeri comuniste ferme, a conștiinței acțiunii și aplicării practice a cunoștințelor. A grefa pe fondul general al atașamentului ferm al comuniștilor și întregului popor față de idealul comunist cunoștințe de specialitate tot mai aprofundate constituie — așa cum s-a stabilit la Congresul al X-lea al partidului — imperativul etapei actuale, o direcție fundamentală a muncii ideologice, a rolului pe care-l au de îndeplinit școala, instituțiile de cultură, întreaga activitate politico-educativă[3].

O asemenea concepere unitară a conștiinței socialiste și a procesului educării ei corespunde idealului marxist al făuririi „omului total", al unei personalități multilaterale dezvoltate, bun și riguros specialist, dușman neîmpăcat al diletantismului în profesiune, completat unitar de un larg orizont cultural și înalte virtuți moral-politice.

În conceperea procesului educării conștiinței socialiste trebuie să pornim de la unitatea dintre conținutul ei general-uman și cel specific, de clasă, care reflectă natura noii orînduiri, dintre continuitatea și discontinuitatea procesului său istoric de dezvoltare. Socialismul nu se poate izola pe planul dezvoltării spirituale de tendințele fundamentale ale epocii și civilizației contemporane. Astfel, efortul susținut pentru însușirea cuceririlor științei și culturii, pentru lărgirea orizontului științific și cultural este o necesitate a epocii noastre, impusă, între altele, de revoluția tehnico-științifică contemporană, reprezentînd în genere o trăsătură distinctivă a omului înaintat. Creșterea rolului și a greutății specifice a valorilor culturale și științifice se impune ca o tendință legică a progresului contemporan pe planul conștiinței, reprezintă expresia spiritului civilizației actuale, de care socialismul trebuie să țină seama în educarea oamenilor.

Știința și cultura rămînînd unul din factorii esențiali ai dezvoltării personalității în societatea noastră, Partidul Comunist Român promovează cu consecvență, printr-o energică politică de stat, linia de ridicare a nivelului profesional, științific și cultural al întregului popor. Factorul educațional devine tot mai mult în zilele noastre un element motrice al progresului societății, al dezvoltării economice*, cheltuielile făcute în acest domeniu devenind în bună măsură *investiții propriu-zise, investiții pe termen lung, care se recuperează în timp*. Adîncirea procesului de educare și instruire a populației, în nemijlocită legătură cu transformările tehnice ale producției industriale și agricole, va conduce în perspectiva societății comuniste la lichidarea deosebirilor esențiale dintre munca fizică și in-

[3] *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, p. 214.

* După o serie de calcule, sporirea calificării duce la o creștere în medie cu 30% a productivității muncii (Octavian Ciulea, *Creșterea economică și calitatea forței de muncă*, în „Lupta de clasă", 1969, nr. 7, p. 38).

telectuală. La aceasta se va ajunge prin asigurarea unei temeinice culturi profesionale și generale, prin împlinirea și promovarea tuturor talentelor și capacităților autentice, a individualităților creatoare. Dezvoltarea și modernizarea învățămîntului de toate gradele și generalizarea școlii de 10 ani vor apropia țara noastră de realizarea acestui țel umanist.

Exprimînd profilul spiritual calitativ nou al omului în orînduirea socialistă, conștiința socialistă, treaptă superioară de progres, exprimă totodată o anumită continuitate în dezvoltarea istorică a omului. Așa cum arăta Constantin Borgeanu, „omul socialismului și comunismului, expresie a noii orînduiri sociale, este... produsul întregii dezvoltări anterioare a umanității, tinzînd să cuprindă într-un mod sintetic ceea ce a putut să realizeze durabil de-a lungul îndelungatei ei istorii"[4]. Trăsăturile profilului moral al omului orînduirii noastre, spre a căror formare și dezvoltare tinde întreaga muncă cultural-educativă, se altoiesc și se modelează astfel în mod armonios pe particularitățile profilului spiritual al poporului nostru, format în decursul zbuciumatei sale istorii, căruia îi sînt proprii hărnicia, dragostea fierbinte de patrie, considerația față de alte popoare, spiritul de dreptate și echitate, omenia, neîmpăcarea cu asupritorii de orice gen.

Dar mai mult decît oricare componentă a procesului de perfecționare și maturizare a societății socialiste, sădirea trăsăturilor nobile ale conștiinței socialiste nu este un proces spontan, care să se desfășoare de la sine atît în raport cu baza economică, cît și cu nivelul cultural-științific. Transformările din existența socială, procesul maturizării și perfecționării relațiilor sociale și de producție socialiste nu se reflectă în mod automat și nemijlocit în planul vieții spirituale a omului.

La rîndul lor, cunoștințele de specialitate și nivelul cultural al oamenilor, îmbogățit continuu cu noi conținuturi și idei asimilate ca urmare a largului nostru sistem instituțional de răspîndire a științei și culturii nu conduc în mod spontan la o concepție consecvent științifică despre lume. Între fondul *cognitiv* și cel *ideologic* al conștiinței unui om se manifestă uneori în societatea noastră nepotriviri, discordanțe și chiar contradicții duse pînă la opoziție ireductibilă. Idealismul și religia, de exemplu, sînt și vor rămîne întotdeauna de neîmpăcat cu știința, chiar dacă vor fi împărtășite de un om de o înaltă ținută științifică. De aceea cunoștințele științifice de specialitate se cer sădite pe terenul fertil al concepției marxiste despre lume — materialismul dialectic și istoric. Istoria gîndirii științifice și a filozofiei demonstrează limitele și inconsecvențele așa-numitului materialism naturalist-științific — expresie a unei gîndiri materialiste spontane, rezultată nemijlocit din cunoașterea științifică a naturii —„pe terenul căruia nu rareori unii gînditori au făcut concesii diferitelor forme ale idealismului „fizic" „fiziologic" etc. Tocmai de aceea Lenin sublinia necesitatea *însușirii conștiente* a filozofiei materialist-dialectice, rod al prelucrării și generalizării filozofice a *întregii* cunoașteri umane, a practicii social-istorice înaintate. Îmbrățișarea conștientă de către oamenii muncii a materialismului dialectic și istoric este facilitată și mijlocită într-o mare măsură în prezent de îmbogățirea cunoștințelor științifice, opera de educare marxist-leninistă a acestora răspunzînd unei

[4] Constantin Borgeanu, *Eseu despre progres*, București, Edit. politică, 1969, p. 137.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU
601

condiționări interne a celor două laturi ale conștiinței socialiste. La rîndul ei, filozofia marxistă fertilizează și dă noi orizonturi cunoștințelor științifice și culturale ale oamenilor muncii, le integrează organic în profilul conștiinței socialiste a omului societății noastre. De la o asemenea intercondiționare trebuie să pornească activitatea de propagare a filozofiei marxiste. Sesizînd că nu întotdeauna științele sociale în învățămînt se integrează în ansamblul cunoștințelor de specialitate, tovarășul Paul Niculescu-Mizil arată că predarea în acest domeniu trebuie să acționeze „complimentar cu aceste discipline *pentru a evidenția suportul lor filozofic, materialist-dialectic*. Or, prin însăși esența sa, predarea științelor sociale în școli și universități trebuie să constituie o verigă organică de legătură între științele sociale și disciplinele de specialitate, spre a asigura viitorilor noștri specialiști o solidă inovare filozofică cu concepția despre lume a partidului comunist"[5].

Ideologia marxist-leninistă reprezintă elementul esențial, care conferă conștiinței socialiste, ca și culturii socialiste, calitatea care o definește. Tocmai asimilarea ideologiei marxist-leniniste la scara întregii societăți reprezintă *temeiul teoretic, osatura* care integrează organic diferitele componente și elemente ale vieții spirituale în profilul bine configurat al conștiinței socialiste. Filozofia și ideologia marxistă reprezintă, am putea spune, *nucleul constitutiv și formativ cel mai important* al culturii și conștiinței socialiste, ceea ce dă unitate ideologică și consecvență științifică conținutului de idei al conștiinței socialiste. Dacă este evidentă tendința creșterii ponderii valorilor științifice și profesionale în formația spirituală a omului contemporan, apoi tot atît de imperios se conturează în epoca actuală creșterea însemnătății și a rolului valorilor ideologice, îndeosebi a celor filozofice în dezvoltarea conștiinței și culturii umane. Adîncirea specializării în domeniul științei și practicii în epoca noastră reclamă mai mult ca oricînd importanța concepției generale despre lume, a culturii umaniste.

Discordanțe și contradicții în procesul formării conștiinței socialiste se manifestă nu numai în interiorul nivelului teoretic al conștiinței, ci și între nivele, între etajul *teoretic* și cel *psihologic, comportamental*. Adeseori, profilul spiritual al unor oameni cultivați și instruiți, cu un larg orizont științific și chiar filozofic ai societății noastre, este dezacordat, pînă la mutilarea personalității umane, de deprinderile și atitudinile morale înapoiate, de trăsături și vicii de caracter. De aceea, una din sarcinile principale ale activității ideologice și cultural-educative este în prezent promovarea unei atitudini combative atît față de concepțiile înapoiate, mistice, cît și împotriva deprinderilor și mentalităților retrograde, reminiscențe ale vechii orînduiri. Conștiința socialistă nu există cristalizată într-o stare pură și deopotrivă la toți membrii societății noastre. Se mai mențin în societatea noastră oameni care încalcă normele de etică și conviețuire socialistă, fură din averea publică pentru a obține venituri fără muncă, manifestă lipsă de grijă și răspundere în administrarea bunului obștesc, în cheltuirea fondurilor statului sau se folosesc de o anumită funcție încredințată de societate pentru a-și promova propriile interese pe seama colectivității. De aceea partidul nostru subliniază necesitatea ca în întreaga muncă de educație și propagandă să se acorde cea mai mare atenție

[5] Paul Niculescu-Mizil, *Preocupări actuale ale partidului nostru în domeniul activității ideologice*, în „Lupta de clasă", 1969, nr. 12, p. 8.

problemelor de etică şi echitate socială. „Este necesar — arăta recent tovarăşul Nicolae Ceauşescu — să facem totul pentru realizarea în practică a aspiraţiilor şi idealurilor pentru care au luptat comuniştii, oamenii muncii, poporul, întotdeauna, aşa cum a luptat şi cu un sfert de secol în urmă. Este necesar ca organele şi organizaţiile de partid, cadrele care lucrează în aparatul economic şi al administraţiei de stat, toţi oamenii muncii să acţioneze cu hotărîre şi fermitate pentru combaterea tuturor fenomenelor negative din sfera relaţiilor sociale, pentru afirmarea deplină a eticii comuniste, a echităţii şi dreptăţii sociale. Se impune o atitudine combativă, hotărîtă împotriva oricăror tendinţe de căpătuială, indiferent din partea cui s-ar manifesta, pe seama societăţii noastre socialiste; încercarea de a folosi o anumită funcţie sau muncă încredinţată de societate pentru satisfacerea intereselor proprii este cu totul străină eticii orînduirii noastre noi, care cere fiecărei persoane cu o anumită răspundere în ierarhia socială, fiecărui membru al societăţii noastre să-şi consacre eforturile intereselor colectivităţii, bunăstării generale a întregului popor... "[6].

Căpătuiala pe seama societăţii, abuzul de funcţie, favoritismul şi nepotismul sînt fenomene profund străine spiritului de dreptate şi echitate socială, proprii societăţii socialiste, care a repus în drepturile sale munca şi calitatea ei de criteriu în aprecierea şi retribuirea omului; ele sînt de fapt forme de reînviere a unor elemente de nedreptate socială proprii trecutului, care alterează profund profilul moral-politic, conştiinţa celor care le practică, viciază mediul social şi împiedică promovarea în muncă a oamenilor după valoarea şi capacităţile lor, frînează retribuirea fiecărui cetăţean după contribuţia prin muncă la progresul societaţii. De aceea combaterea acestor mentalităţi în actuala etapă de dezvoltare a societăţii noastre este o necesitate de prim ordin, o cerinţă a progresului orînduirii noastre.

În felul acesta, procesul formării şi educării conştiinţei socialiste trebuie privit în unitatea diferitelor componente şi nivele de manifestare ale conştiinţei. Latura psihologică, comportamentală — suma deprinderilor, convingerilor, atitudinilor şi virtuţilor înaintate, generate în sfera relaţiilor sociale de noua orînd uire trebuie să configureze armonios fizionomia spirituală a omului societăţii socialiste. Ceea ce defineşte, în ultimă instanţă, conştiinţa socialistă este raportarea conţinutului său de idei, a sentimentelor şi manifestărilor sale atitudinale la practica construcţiei socialiste, astfel încît acestea să determine acţiuni şi fapte stimulatorii pentru progresul societăţii socialiste.

O serie dintre contradicţiile semnalate mai sus cu scopul de a atrage doar atenţia asupra complexităţii procesului educării conştiinţei socialiste a maselor se explică prin contradicţia mai generală dintre nivelul *social* şi cel *individual* al conştiinţei socialiste. Dacă la nivel *social* conştiinţa socialistă se caracterizează prin luciditate şi clarviziune, prin consecvenţă ştiinţifică, trăsături date de conţinutul ei ideologic marxist-leninist, fapt care o eliberează de iluzii şi fetişuri, de superstiţii, fiind astfel conştiinţa omului integru din punct de vedere spiritual şi comportamental, a omului liber şi stăpîn pe soarta sa, participant activ şi responsabil la făurirea destinului

[6] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntarea la Adunarea festivă cu prilejul celei de-a 25-a aniversări a instaurării guvernului democratic de la 6 martie 1945*, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 36—37.

poporului și al țării sale, nivelul *individual* de manifestare a conștiinței în cazul fiecărui om concret nu se suprapune întocmai cu modelul său social, manifestîndu-se diferențe care nu de puține ori sînt radicale, conflictuale. Viața arată că, sub aspectul său concret și individual, formarea conștiinței socialiste este un proces complex și însoțit de dificultăți, în care pot coexista o vreme în decursul făuririi sale manifestări și conținuturi, idei și atitudini umane ce-i sînt *proprii*, specifice, reflex al orînduirii socialiste, dar și influențe ale vechii societății, chiar dacă ele sînt incompatibile sub raport ideologic pe plan social. Un asemenea corp străin în formația spirituală a unei părți a populației societății noastre este și împărtășirea încă a concepțiilor religioase, a căror dispariție este un proces îndelungat. Față de astfel de reziduuri ale vechilor rînduieli, care afectează nefavorabil profilul spiritual și comportarea oamenilor societății noastre, activitatea cultural-educativă trebuie să militeze permanent și continuu pentru exercitarea în forme corespunzătoare a propriei sale influențe și înrîuriri spirituale asupra membrilor societății noastre.

În procesul de formare a conștiinței socialiste a tuturor membrilor societății, un rol din cele mai însemnate îi revine, de aceea, activității ideologice și muncii politice-educative desfășurate de partid, de organizațiile de masă și obștești, de instituțiile de învățămînt și cultură. Îmbogățirea activității ideologice și politice-educative răspunde unei duble necesități : a) aceea de a investiga realitatea socială, noile procese și fenomene ale vieții noastre contemporane, legile obiective ale dezvoltării societății și de a stabili căile de soluționare a diferitelor probleme economice, sociale, politice și ideologice, pentru a asigura mersul înainte al socialismului. Elaborarea programului partidului, conturarea liniilor de perfecționare ale dezvoltării societății presupun o vastă operă de investigare socială ; b) pentru a asigura un curs conștient dezvoltării sociale, partidul trebuie să înarmeze masele cu obiectivele politicii sale, cu temeiurile ei științifice — ideologia marxist-leninistă și analiza științifică a realității. Activitatea ideologică și de propagandă, fiind strîns legată de obiectivele și sarcinile concrete ale construcției socialiste din fiecare țară, este de competența exclusivă a partidului comunist respectiv, a organelor sale conducătoare și nu poate fi sub nici o formă și în nici o componență a sa transferată altor organisme, indiferent de ce natură ar fi ele.

Necesitatea intensificării activității ideologice și de propagandă pentru dezvoltarea gîndirii politice a maselor rezultă din însuși modul cum concepe partidul nostru realizarea conducerii societății, în primul rînd, prin linia sa ideologică și politică creatoare, marxist-leninistă, prin activitatea politică și organizatorică intensă a organelor și organizațiilor de partid, prin legătura sa strînsă cu masele. Această linie politică și ideologică trebuie făcută cunoscută, înțeleasă de mase. Sînt mai mult ca oricînd actuale pentru activitatea de propagandă cuvintele lui Lenin că „prima sarcină a oricărui partid al viitorului este aceea de a convinge majoritatea poporului de justețea programului său și a tacticii sale"[7].

Alături de științele naturii care sporesc potențialul de creație al omului contemporan, un rol dintre cele mai importante în dezvoltarea conștiinței socialiste revine științelor sociale, care trebuie să-i ajute pe

[7] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 36, București, Edit. politică, 1965, p. 181.

oameni în cunoaşterea şi interpretarea lumii, în înţelegerea interdependenţei dintre diferitele fenomene şi legi care guvernează societatea, a sensului şi semnificaţiei marilor transformări care au loc atît în construcţia socialistă, cît şi pe plan mondial, şi să contribuie la formarea unor convingeri politice comuniste ferme. Atenţia permanentă de care se bucură ştiinţele sociale din partea partidului şi statului este legată şi de rolul esenţial, definitoriu al ideologiei marxist-leniniste în plămădirea şi constituirea însăşi a conştiinţei şi culturii socialiste. Ştiinţele sociale trebuie să îmbogăţească conştiinţa socialistă nu numai cu noi explicaţii rezultate din investigarea realităţii sociale, ci şi cu o viziune prospectivă, care să ofere concluzii teoretice şi practice. Dacă în unele laturi ale sale, îndeosebi prin nivelul ei psihologic, conştiinţa poate manifesta tendinţe de rămînere în urma transformărilor petrecute în existenţa socială, tocmai prin latura sa ideologică, marxist-leninistă, conştiinţa socialistă devansează realitatea prezentă şi străpunge cu ideile sale viitorul. Ştiinţele sociale au, între altele, menirea să potenţeze caracterul conştient, pe care partidul comunist îl imprimă dezvoltării sociale, şi să deschidă larg spre viitor conştiinţa omului societăţii noastre. Rolul ştiinţelor sociale creşte pe măsura accentuării caracterului conştient al procesului istoric, pe măsura înaintării pe calea făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi a trecerii la comunism.

În larga acţiune de influenţare spirituală şi morală de care este răspunzătoare întreaga societate, propaganda de partid, munca politică de masă, mobilizarea forţei opiniei publice şi a criticii ca instrument social îşi au rolul lor de prim ordin, care trebuie folosit cu toată eficienţa în munca organizaţiilor de partid, de masă şi obşteşti, a instituţiilor culturale. Trebuie însă avut în vedere faptul, asupra căruia se atrăgea atenţia la Congresul al X-lea al partidului, că uneori critica şi autocritica se pot transforma într-o formalitate, încetăţenindu-se uneori practica de a se recunoaşte greşelile şi de a continua, apoi, ca lipsurile să persiste. De aceea, în procesul formării conştiinţei socialiste, factorii şi metodele de influenţare spirituală trebuie împletiţi cu cei de natură materială.

Cointeresarea materială este folosită de statul socialist ca o pîrghie foarte importantă în formarea şi dezvoltarea conştiinţei socialiste, în înnoirea morală a oamenilor şi încetăţenirea principiilor de viaţă comunistă, care grăbeşte cristalizarea unei atitudini noi faţă de muncă şi avutul obştesc, faţă de datoriile profesionale şi sociale. Noul sistem de salarizare generalizat în întreaga economie, legînd organic veniturile fiecărui salariat de contribuţia efectivă pe care o aduce fiecare la ridicarea producţiei şi productivităţii muncii, la perfecţionarea activităţii în sectorul în care munceşte, contribuie la întărirea spiritului de răspundere şi disciplină socială, îl cointeresează în ridicarea calificării şi a nivelului său de pregătire.

Legalitatea socialistă, folosirea constrîngerii juridice şi disciplinare împotriva oricăror abuzuri sau neglijenţe faţă de avutul obştesc şi îndatoririle cetăţeneşti constituie totodată pîrghii în educarea responsabilităţii sociale şi în promovarea îndeplinirii obligaţiilor sociale. Mergînd în această direcţie, Marea Adunare Naţională a adoptat în sesiunea sa din martie a.c. Legea organizării şi disciplinei muncii în unităţile socialiste de stat şi cea privind asigurarea şi controlul calităţii produselor, care urmăresc, între altele, să întărească conştiinţa salariaţilor de proprietari ai mijloa-

celor de producție, răspunderea lor pentru buna organizare și desfășurare a activității unităților socialiste, stimularea inițiativei și capacităților creatoare în scopul accelerării progresului social-economic al țării.

Întreaga activitate de propagandă și cultural-educativă desfășurată de partidul și statul nostru, de instituțiile de învățămînt și cultură, de organizațiile de masă și obștești care în forme specifice își aduc contribuții proprii la formarea și educarea conștiinței socialiste nu este un scop în sine, ci este subordonată mobilizării întregului popor la înfăptuirea programului partidului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate. Criteriul de apreciere a roadelor acestei munci rămîne, în ultimă instanță, gradul participării oamenilor muncii la opera constructivă, angajarea și contribuția activă a fiecărui cetățean la progresul social-economic și cultural al națiunii noastre socialiste.

Epopeea aprigei încleștări cu orgia apelor dezlănțuite, din primăvara acestui an, va rămîne înscrisă în istoria țării și a socialismului și ca un examen al conștiinței socialiste ce caracterizează poporul nostru după douăzeci și cinci de ani de la eliberare, al verificării înaltelor sale însușiri moral-politice în spiritul cărora orînduirea nouă l-a format și educat. Coeziunea și solidaritatea umană manifestată cu acest prilej, răspunsul prompt și unanim al întregului popor în sprijinul sinistraților și pentru recuperarea imenselor pagube materiale provocate de furia nemiloasă a apelor, numeroasele fapte de eroism, duse uneori pînă la sacrificiul de sine, pentru salvarea și apărarea oamenilor și a bunurilor, înainte de toate a avuției obștești, ca și munca neobosită a sutelor de mii de cetățeni pentru înălțarea digului la Dunăre spre apărarea orașelor și ogoarelor, au făcut dovada practică a virtuților moral-politice socialiste, prin care s-a înnobilat unanim întreaga suflare românească, indiferent de clasă și naționalitate. Patriotismul socialist, spiritul de unitate și efort colectiv neprecupețit al fiecăruia pentru toți și al tuturor pentru fiecare verigă umană a marii noastre familii socialiste, atașamentul ce a devenit organic față de valorile și cuceririle socialismului, față de partid și de politica sa au vibrat la cea mai înaltă amplitudine socială și umană în maiul acestui an. Eroismul faptelor cetățenești și demnele noastre afirmări în aceste zile ca națiune socialistă matură și unitară, vor intra, desigur, în istorie și prin măreția și impresionanta lor frumusețe morală și politică.

SISTEMUL ȘTIINȚELOR POLITICE

DE

OVIDIU TRĂSNEA

Preocupările pentru elaborarea problemelor legate de dezvoltarea cercetărilor în domeniul ştiinţei politice au devenit, în ultimul timp, tot mai frecvente şi stăruitoare. Legitimitatea acestor preocupări trebuie privită în perspective multiple : în primul rînd, în lumina cerinţelor, atît de actuale pentru etapa pe care o parcurgem, de perfecţionare a mecanismelor sistemului nostru social şi politic, sub aspectul sporirii eficienţei sociale şi adîncirii democraţiei socialiste ; în al doilea rînd, prin prisma necesităţii dezvoltării continue, în spiritul marxism-leninismului consecvent, creator a teoriei noastre politice, a ştiinţei conducerii societăţii socialiste ; în al treilea rînd, sub aspectul cerinţelor impuse de intensificarea luptei ideologice în jurul soluţiilor la problemele cardinale pe care le ridică epoca noastră de profunde şi rapide transformări social-economice şi politice.

Una dintre problemele care a stîrnit o vie încrucişare de opinii ale cercetătorilor marxişti de la noi şi din alte ţări şi care prilejuieşte, în continuare, o înfruntare ştiinţifică şi ideologică între marxişti şi nemarxişti este aceea privind însăşi ştiinţa politică, obiectul, statutul şi funcţiile sale.

Se ştie însă că în procesul dezvoltării ştiinţelor sociale s-a înregistrat tendinţa — amplificată mai ales în ultimul secol — de diferenţiere a cercetării de la ştiinţa politică (POLITICA originară) tradiţională, ce acoperea aproape întreaga arie a socialului, uneori însă din perspectiva structurii conducerii politice a societăţii, la peisajul actual deosebit de variat, deşi încă nu pe deplin conturat, al disciplinelor speciale care investighează, din optici diferite, parţial sau global, fenomenul politic. În acelaşi timp s-au constituit şi se constituie (ca expresie a tendinţei corelative de integrare) discipline cu caracter integrativ, care, cercetînd nemijlocit sistemul politic sau organizarea politică a societăţii, integrează, sintetizează totodată şi rezultatele celorlalte discipline, tinzînd să dea o explicaţie exhaustivă a politicului şi să elaboreze norme în vederea optimizării procesului de conducere politică a societăţilor. În acest context, propriu ştiinţei contemporane, apare necesitatea ca în precizarea conţinu-

Rev. filozof., **17**, *6*, p. 607–620, Bucureşti, 1970

tului, sarcinilor și statutului epistemologic al științei politice elaborate de pe poziții marxiste să ținem cont și de sarcinile specifice ale altor discipline în studierea fenomenelor politice; altfel spus, însăși precizarea conceptului de știință politică nu poate fi întreprinsă fără perspectiva asupra *întregului* cîmp actual al investigației științifice și filozofice a fenomenului politic.

De aceea socotim că clarificarea problemelor *sistemului științelor politice* are o dublă însemnătate: a) teoretică-epistemologică, încadrîndu-se în efortul mai larg de a preciza structura, funcțiile și particularitățile actuale ale sistemului științelor sociale; b) practică-normativă, în legătură cu orientarea cercetării marxiste în aceste domenii, cu structurarea mai adecvată în învățămînt a predării disciplinelor politice și, firește, în legătură cu formarea cadrelor necesare de specialiști.

1. Conceptul de științe politice. Primul demers care se impune, din cauza impreciziei terminologice, este de a se stabili, pe cît posibil, sensul exact al conceptului de *științe politice*.

În limbajul uzual, prin calificativul „politice" se desemnează o anumită orientare a științelor, care, prin statutul și rolul lor social, au un caracter partinic, de clasă; în acest sens, toate științele sociale sînt politice. Dar nu acesta este sensul pe care îl avem aici în vedere.

Prin expresia „științe politice" desemnăm acele discipline care, într-o viziune globală sau parțială, cu o finalitate predominant teoretică sau operațională, folosind o abordare structurală sau istorică, se consacră studiului vieții politice.

Pentru mai multă claritate menționăm că politicul poate fi definit surprinzîndu-se diferitele sale momente sau laturi, care reprezintă în același timp și nivele diferite la care se constituie și funcționează. Distingem astfel politicul ca: 1. formă (mod) de organizare și conducere a comunităților umane globale, de instituire și menținere a unei ordini interne care statornicește și legalizează dominația unei clase asupra altora, moderînd conflictul dintre ele în conformitate cu interesele clasei dominante sub raport economic și care, totodată, garantează securitatea externă a respectivelor comunități; 2. formă de activitate (acțiune) socială care cuprinde relațiile dintre clase, națiuni și alte grupări sociale, ca și dintre indivizi și respectivele grupuri, relații ce se constituie în competiția (lupta) pentru menținerea și consolidarea puterii politice sau pentru influențarea, controlul și cucerirea acesteia; 3. strategii, metode și mijloace implicate în acțiunea politică, în realizarea intereselor fundamentale ale agenților colectivi și individuali ai acesteia; 4. cunoașterea politică, adică mijloacele de interpretare și justificare la care recurge viața politică sau, altfel spus conștiința politică, cu toate nivelele sale, inclusiv ideologia politică și științele politice.

Științele politice sînt cele care prin obiectul (fie că îmbrățișează global, fie parțial laturile sau nivelele menționate ale politicului) și finalitatea lor primordială sînt *realmente* politice, spre deosebire de alte științe sociale.

Desigur, chiar dincolo de laturile menționate, politicul se prezintă cercetătorului datorită bogatelor și complexelor sale interrelații cu sistemul social sau cu alte subsisteme ale acestuia sub multiple aspecte, fațete;

de aci și necesitatea cuprinderii lui din tot atît de multiple puncte de vedere și, implicit, legitimitatea unor discipline diferite care să abordeze fie în perspectiva totalității, fie într-o perspectivă parțială sau și specială acest fenomen complex.

Astfel, dacă, așa cum se sugera o dată, ne-am imagina politicul ca centrul unui cerc, din fiecare cele 360° ale circumferinței acestuia, este ipotetic posibilă o abordare specifică a obiectului discutat.

Așadar, în acest al doilea sens concepem și utilizăm noțiunea de „științe politice" *.

2. Sistemul științelor politice. Folosim termenul de „sistem" al științelor politice chiar dacă dezvoltarea și structura acestora în stadiul actual fac ca el să nu satisfacă *integral* condițiile riguroase impuse conceptului promovat în teoria sistemelor. Științele politice incluse de noi în sistem sînt diferite ca natură : explicative, istorice, aplicative ; sau, într-un sens mai larg, dacă includem și filozofia politică, este vorba chiar de demersuri cognitive diferite (în măsura luării în considerare a distincțiilor reale și necesare dintre știință și filozofie). Înăuntrul fiecărui tip se pot face, de asemenea, diferențieri sub raportul structurii, al ariei sau al funcțiilor lor specifice.

Desigur, nu întotdeauna este ușor de sesizat acest specific. Dar, dacă la nivelul culegerii datelor, al prelucrării sau tratării lor (mai ales cînd fiecare dintre ele folosește aparatul statistico-matematic) distincția dintre discipline învecinate este greu de făcut, ea intervine (și trebuie să intervină) la nivelul interpretării, al explicației, al teoriei, care precizează, implicit sau explicit, centrul de interes specific, unghiul de abordare și modelul teoretic propriu fiecărei discipline. Cu toate acestea, ceea ce ne permite să vorbim de un sistem al științelor politice este prezența unor elemente comune, și anume comunitatea relativă a obiectului (politicul în diversele sale laturi și ipostaze), relativa lor unitate funcțională (converg în explicarea politicului și orientarea acțiunii politice), precum și interacțiunile care există între ele și care, pe măsura avansării tendințelor de diferențiere și integrare proprii științei contemporane, devin tot mai ample și mai complexe, promovînd forme noi de cooperare interdisciplinară, de cercetare pluridisciplinară. În același timp, viziunea sistemică asupra științelor politice facilitează o mai adecvată înțelegere a raporturilor lor reciproce și a granițelor dintre ele. Se știe că problema cea mai acută, poate, care determină discordanțe și exagerări este tocmai aceea a frontierelor, a delimitării granițelor dintre științele politice Or, în știința contemporană granițele dintre discipline au încetat de a mai fi rigide, devenind din ce în ce mai elastice. În aceasta se vădește de fapt unitatea științelor, iar pe de altă parte capacitatea lor crescută de adecvare la modul dialectic de a fi al realității însăși. Modul metafizic de a concepe realitatea, studiată ca un conglomerat de „specii", de domenii fixe și aproape incomunicabile, ca fiind

* Sesizîndu-se confuzia posibilă dintre aceste două accepții menționate ale expresiei „științe politice", se revendică în chip legitim ca ea să fie îndepărtată, făcîndu-se apel la denumiri mai precise pentru unele discipline : știința politicii, sociologia politicii etc. Desigur, o astfel de formulare este deplin consecventă cu sensul atribuit ; dar aci mai intervin și alți factori : unii lingvistici (se pare că limba preferă spontan determinativul adjectival, chiar dacă trădează parțial sensul) și alții de ordin tradițional-istoric și de uz internațional (denumirile de știință politică și sociologie politică sînt preferate, înțelegînd prin ele ceea ce corect sugerează acelea de știința sau sociologia politicii).

parcelată sau marcată de *hard and fast lines* (linii de demarcație riguroase și precise), cum spunea Engels, este de multă vreme desuet; această viziune inadecvată despre obiect s-a oglindit și în vechea structură a științelor, înconjurate cu ziduri de netrecut. Concepția dialectică, validată de însuși procesul dezvoltării științelor, a înlăturat această viziune, promovînd un sistem care facilitează evidențierea treptelor intermediare, a conexiunilor și a trecerilor reciproce, a mijlocirii verigilor intermediare, atît în planul realității, cît și în acela al cunoașterii științifice. Or, teoria sistemelor și-a însușit și promovează tocmai o astfel de viziune dialectică, concepînd frontierele drept zone de interacțiune, drept proces sau sistem de interacțiune.

În aceeași lumină pot deveni mai precis inteligibile raporturile, interacțiunile dintre sistemul științelor politice și alte discipline : cele din sistemul mai larg al științelor sociale și umane (sau antropologice), științele noologice (cum numește acad. Ath. Joja științele matematice și pe cele logice), cele tehnice.

Observație. Întrucît sistemul științelor politice este, pe plan mondial și cu atît mai mult la noi, în plin proces de structurare, în considerațiile noastre vom îmbina poziția istorică cu cea normativă și astfel, alături de referirile la *ceea ce este* și *cum este* în cîmpul științelor politice, vor fi prezente, implicit sau explicit, și referiri la *ce* și *cum ar trebui să fie.*

3. Științe politice teoretice. Subsumăm acestei categorii disciplinele propriu-zis politice care studiază, ca obiect, fenomenul politic sau unele din componentele sale, avînd finalitatea primordială de a explica, la diferite nivele de generalitate, acest obiect, de a-i descifra legitatea proprie și, pe această bază, de a elabora previziuni cu privire la tendințele dezvoltării sale. În cadrul acestor discipline, care, spre deosebire de sociologie, sînt științe sociale *particulare* (întrucît nu studiază ansamblul sistemului social), distingem una fundamentală și altele speciale sau de ramură.

3.1. *Știința politică fundamentală*, denumită pur și simplu știința politică (știința politicii, politologia) sau, uneori, politica generală (cum opina la noi, Mircea Djuvara), sau chiar teoria generală a politicii (în expresia lui Ion Ceterchi[1]), este, în opinia noastră, o știință de sine stătătoare care studiază geneza, esența și legitatea dezvoltării politicului, ca fenomen social complex, dar specific, tinzînd să dea o explicație exhaustivă a acestuia. Ea se preocupă de *ansamblul laturilor ideologice și social-psihologice* (conștiința politică, ideologia politică, psihologia politică a claselor și grupurilor sociale, inclusiv manifestarea lor *in actu*, ca opinie publică), *relaționale* (raporturile politice interne și internaționale) și *instituționale* (puterea politică, partidele politice, organizațiile de masă și obștești cu funcții politice, organizațiile internaționale, politice ori cu funcții politice) *ale suprastructurii politice, în determinarea lor social-istorică și de clasă și în dinamica lor istorică*; în același timp, ea cercetează strategiile, formele și mijloacele acțiunii politice colective și individuale, degajînd valorile sociale care o orientează și funcționalitatea specifică a politicului, ca activitate de conducere și organizare a ansamblului vieții sociale. Pentru noi — așa

[1] Cf. Ion Ceterchi, *Despre știința politică*, în „Analele Institutului de studii istorice și social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R., 1968, 2—3, p. 264.

cum vom preciza şi mai jos —, baza filozofică şi metodologică a ştiinţei politice este concepţia filozofică marxist-leninistă, iar baza sa teoretică nemijlocită este reprezentată de teoria socială şi politică cuprinsă în principiile şi tezele materialismului istoric şi socialismului ştiinţific.

Aşadar, ştiinţa politică este o ştiinţă *particulară* (pentru că, indiferent de perspectiva în care este înţeles politicul : ca un *domeniu* al sistemului social sau ca un *aspect* al acestuia, ea studiază *acest* fenomen, şi nu sistemul social global), *fundamentală* (pentru domeniul politicului, celelalte discipline apărînd, în raport cu ea, drept complementare), *teoretică* (în sensul de teoretică-explicativă), *structural-istorică*, cum ar spune B.M.Kedrov (pentru că abordează şi dimensiunea istorică a fenomenului politic, întreprinzînd un studiu istoric-genetic şi structural — funcţional al politicului), *nomotetică*, cum ar spune J. Piaget (întrucît tinde să dezvăluie legitatea obiectului atît în planul structurii, cît şi în cel al dezvoltării, deci atît în plan sincronic, cît şi în plan diacronic). Asupra funcţiilor ei *complexe* nu mai insistăm aici[2]. Ceea ce mai trebuie totuşi să subliniem este că, datorită poziţiei sale de ştiinţă teoretică fundamentală în sistemul ştiinţelor politice, ea îmbină investigarea directă a realităţii politice cu sintetizarea datelor oferite de toate celelalte discipline politice (teoretice sau istorice), fiind, astfel, în raport cu acestea, şi (dar nu numai) o ştiinţă de sinteză, iar pe de altă parte, în aceeaşi calitate,ei îi revine sarcina elaborării conceptelor şi categoriilor fundamentale, cu valoare ordonatoare pentru toate celelalte discipline politice[3].

3.2. *Ştiinţe politice speciale.* Se ştie că procesul constituirii ştiinţei politice este încă departe de a fi încheiat atît în sensul precizării depline a obiectului şi a locului ei în sistemul actual al ştiinţelor, cît şi în sensul elaborării exhaustive a sistemului propriu de categorii şi legi. Dar, datorită acestei particularităţi, în cazul ei spre deosebire de acela al altor ştiinţe sociale, concomitent cu procesul de constituire a ei la nivel contemporan, are loc şi un proces de diferenţiere, de desprindere a unor ramuri specializate cu tendinţa de a se statornici în discipline autonome sau cvasiautonome.S-ar putea astfel spune că însuşi procesul de formare şi dezvoltare a ştiinţei politice generează şi noi ştiinţe politice speciale. Este vorba, în primul rînd, de mai vechea *teorie* sau *ştiinţă a statului*, care a luat naştere încă în a doua jumătate a secolului trecut prin „dejuridizarea" şi sociologizarea studiului statului. O astfel de disciplină specială

---

[2] Vezi rezumatul comunicării noastre *Funcţiile ştiinţei politice*, în „Anale...", 1968, 6, p. 114—117, precum şi lucrarea noastră *Ştiinţa politică*. Studiu istorico-epistemologic, Bucureşti, Edit. politică, 1970.

[3] Aş cita, în legătură cu aceasta, un pasaj pe care-l consider semnificativ dintr-o lucrare a cercetătorului sovietic V. I. Razin (*Politiceskaia organizaţia obşcestva*, Moscova, I.M.G.U., p. 7) : „La noi nu există aşa-numita ştiinţă politică, mai bine zis ea nu este detaşată ca o ştiinţă separată, şi nu vom intra acum în discutarea problemei raţionalităţii separării ei. La noi, tot ce alcătuieşte domeniul ştiinţelor politice este repartizat (nu întotdeauna în mod ştiinţific) între materialismul istoric, istoria patriei, comunismul ştiinţific, teoria statului şi dreptului, dreptul internaţional, dreptul de stat, dreptul administrativ şi între domenii înguste ale ştiinţei sociale. De aici caracterul neepuizat al categoriilor politice şi, prin urmare, confuzia în aceste probleme. Folosirea nejustă a unei serii de categorii politice se explică tocmai prin faptul că reprezentanţii ştiinţelor speciale operează deseori cu noţiunile cele mai generale fără elucidarea sensului lor" ; vezi şi ceea ce, independent de acestea, spuneam noi în *Probleme actuale ale ştiinţei politice*, în „Lupta de clasă", 1968, 3, p. 84—93.

ni se pare legitimă și necesară * atît din optica teoretică, cît și din cerințe practice, întrucît statul, ca ansamblu structural și funcțional, prezintă o serie de particularități care pot și trebuie să constituie obiect special de studiu. Pe de o parte, statul nu coincide cu organizarea politică a societății sau cu sistemul politic, luat în sensul său cuprinzător, întrucît acestea presupun și structuri și mecanisme nestatale; pe de altă parte, statul, reprezentînd în primul rînd puterea politică instituționalizată, nu se reduce nici structural și nici funcțional la aceasta, el presupunînd și existența unor structuri și exercitarea unor funcții tehnice-administrative, nepolitice prin natura lor, dar dobîndind finalități politice prin subordonarea lor față de puterea politică. Cred că este instructiv să ne referim, în această privință, la lucrările lui V.I. Lenin consacrate statului și revoluției socialiste, în care se disociază cu finețe aceste aspecte, întemeindu-se astfel deosebit de importante principii de strategie și tactică revoluționară. În felul acesta, teoria sau știința statului își tratează obiectul unitar din perspectivă istorică și structural-funcțională, îmbinînd suigeneris teoria puterii politice sub aspect precumpănitor *instituțional* cu teoria administrației. Desigur, sub aspectul obiectului se poate constata — — și în știința contemporană nu mai este de loc o excepție — o coincidență parțială între știința statului și știința dreptului de stat sau a dreptului constituțional. Aceasta din urmă este însă o disciplină *juridică* și studiază fenomenele respective prin prisma reglementării lor de către dreptul constituțional, bineînțeles confruntînd principiile și normele acestuia cu realitatea, pentru că, în concepția marxistă, științele juridice depășesc exegeza textelor normative și analiza aspectului pur tehnic al reglementării juridice, plonjînd puternic în cercetarea conținutului social-economic și politic al raporturilor și instituțiilor juridice. Într-un plan mai general dorim să subliniem că dreptul este în primul rînd obiect al științelor juridice, dar, concomitent, el intră și în sfera de cercetare a științelor politice, ca expresie normativă a puterii de stat, ca instrument de realizare a politicii statului, după cum politica însăși, mai ales prin anumite laturi instituționale ale sale și prin forma juridică pe care o îmbracă deciziile politice, este obiect de cercetare al unor științe juridice. Optica este însă de fiecare dată specifică și consacră particularitatea fiecăreia dintre aceste științe.

---

* În schimb, nu în aceeași măsură ni se pare legitimă o disciplină ca „teoria generală a statului și dreptului", ca știință *mixtă* despre stat și drept. De altfel, în literatura marxistă s-au mai remarcat și de către alții (vezi, de pildă, S. S. Alekseev, V. E. Cirkin, *Despre sistemul științelor care studiază problemele organizării politice a societății, ale statului și dreptului*, în *Sovetskoe gosudarstvo i pravo*, 1965, 5; O. F. Ivanenko, *Cu privire la clasificarea științelor despre stat și drept*, în *Itogovaia naucinaia Konferența Kazanskogo universiteta*, I, 1965) caracterul eclectic și lipsa de fundament epistemologic al acestei discipline. De obicei, este motivată prin strînsa legătură dintre stat și drept, motivare care ni se pare vădit insuficientă (argumente de felul acestuia ar putea justifica și alte discipline mixte care, însă, nu s-au constituit) și care, totodată, ocolește aspectul epistemologic. La acestea putem adăuga că nici partizanii ei nu au o părere unanimă asupra caracterului acesteia : socotită mult timp o disciplină exclusiv juridică, astăzi se manifestă tendința de a o considera o știință mixtă, politică-juridică (I. Ceterchi) sau pur și simplu politică (între alții, cercetătorul sovietic G. S. Ostroumov). Iar faptul că ea continuă să existe în mai multe țări ca disciplină de învățămînt nu trebuie să ne deruteze : din rațiuni lesne de înțeles (dar uneori pur conjuncturale), sistemul disciplinelor predate în învățămînt nu coincide integral cu sistemul constituit al științelor.

Procesul de diferenţiere (specializare) a mers (sau tinde să meargă) şi mai departe. Este vorba, în primul rînd, de domenii care, ca şi în cazul statului, datorită importanţei lor în actuala configuraţie politică a lumii sau datorită unei individualităţi mai pronunţate, tind să polarizeze independent sau cvasiindependent atenţia cercetătorilor chiar din mai multe domenii specializate. Astfel, s-a ajuns, cel puţin în unele ţări, la un studiu teoretic specializat al problemelor *administraţiei* diferenţiat de cel juridic, propriu ştiinţei dreptului administrativ (ştiinţa administrativă, cum o numesc autorii francezi, teoria generală a administraţiei în viziunea autorilor germani, sau administraţia publică, cum e denumită în S.U.A.). Tendinţele mai noi vizează o ştiinţă a administraţiei cu caracter praxiologic, ca parte specializată a ştiinţei conducerii (vom reveni asupra ei la paragraful respectiv).

O situaţie similară are loc în domeniul relaţiilor şi organizaţiilor internaţionale : se vorbeşte tot mai insistent de o disciplină *„relaţii şi organizaţii internaţionale"* introdusă chiar şi în planurile noastre de învăţămînt. Desigur că acest obiect este susceptibil de a fi abordat din mai multe perspective : sociologia îl abordează în cadrul mai larg al relaţiilor intercomunitare de diferite tipuri (la noi, Silviu Brucan s-a manifestat ca adept al sociologiei relaţiilor internaţionale) ; ştiinţa dreptului internaţional îl studiază din punctul de vedere al reglementării lui juridice, al principiilor şi normelor dreptului internaţional, iar o ştiinţă politică specială, de ramură, ar trebui să se concentreze, după părerea noastră, asupra relaţiilor şi organizaţiilor internaţionale propriu-zis politice şi, eventual, asupra influenţei lor asupra celorlalte relaţii şi organizaţii internaţionale care, prin natura lor, nu sînt nemijlocit politice.

Rolul crescînd al partidelor politice în viaţa politică contemporană i-a determinat pe unii să revendice constituirea unei ştiinţe specializate a partidelor politice (încă din 1951 i s-a propus şi un nume nou : stasiologia). Este cert că procesul constituirii unor ramuri specializate este abia incipient şi că el se va accentua pe măsura specializării cercetării politologice, în această perspectivă el apărîndu-ne ca pe deplin legitim.

Observaţie. Este interesant de subliniat că cerinţa specializării şi diferenţierii studiului teoretic al fenomenelor politice a fost simţită şi la noi, chiar dacă a fost mai puţin studiată în aspectele ei epistemologice. Astfel, în învăţămîntul de partid au figurat, încă de mult, discipline speciale, cum sînt *construcţia de stat* şi *construcţia de partid* — corelative, socotim, ştiinţei statului şi ştiinţei partidelor politice, deşi preocupările lor se îndreptau precumpănitor asupra statului nostru socialist şi asupra problemelor partidului comunist şi al locului său în sistemul nostru politic. Aş mai adăuga, privitor la aceste discipline, tendinţa lor de a îmbrăţişa unitar studiul teoretic şi preocupări aplicative, praxiologice.

De asemenea, astăzi figurează în planurile de învăţămînt o disciplină dedicată „sistemelor politice contemporane". Deocamdată, ea nu s-a conturat (şi încă nici nu tinde) ca o ştiinţă specială, dar constituie, în funcţie de modul de abordare, un capitol important al politologiei, al sociologiei politice sau al teoriei (ştiinţei) statului (dacă se au în vedere exclusiv centrele de decizie).

4. Ştiinţe politice aplicative sau praxiologice. Apărute mai întîi ca tendinţe aplicative în sînul disciplinelor politice teoretice, o dată cu dezvoltarea cercetărilor operaţionale şi cu constituirea praxiologiei, ele au început să-şi contureze un profil propriu, revendicînd în chip legitim un statut epistemologic care le conferă un loc aparte în sistemul contemporan al ştiinţelor. Ele reprezintă ştiinţe noi cu caracter predominant tehnic (ştiinţe „terapeutice", cum le numesc unii prin analogie cu raporturile dintre biologia umană ca ştiinţă teoretică şi medicină ca ştiinţă tehnică), ştiinţe ale acţiunii politice sau ştiinţe politice praxiologice (politotehnice). În conformitate cu definiţia praxiologiei (T. Kotarbinski preciza că „principala sarcină a praxiologiei este de a formula şi fundamenta normele unei activităţi eficiente"), sarcina specifică a ştiinţelor politice praxiologice, din care decurge şi statutul lor epistemologic diferit de acela al ştiinţelor politice teoretice (sau istorice), este nu de a şti, a cunoaşte şi a explica cum este realitatea şi de ce este aşa, ci de a şti cum să se acţioneze eficient pentru a modifica sau perfecţiona o realitate dată. Punctul lor de vedere este prin excelenţă operaţional. De aceea, ele vizează prin excelenţă elaborarea de principii şi norme ale unei acţiuni politice raţionale, eficiente în conducerea proceselor sociale în ansamblu, sau a diferitelor lor domenii. Scopul lor este optimizarea soluţiilor adoptate în conducerea proceselor sociale, diminuînd continuu coeficientul spontaneităţii şi al subiectivismului. De aceea ele apar drept corespondentul tehnic-aplicativ al ştiinţelor politice teoretice.

Ştiinţele politice praxiologice sînt discipline tipice pentru perioada integrării ştiinţelor, pentru etapa actuală, în care specializarea diferitelor ramuri ale cunoaşterii, adîncirea şi operaţionalizarea cercetărilor se înfăptuiesc în bună măsură prin corelarea, îmbinarea unor rezultate dobîndite de ştiinţe diferite pînă nu de mult nelegate între ele. Bineînţeles că succesul lor este condiţionat de justeţea concepţiei generale care le orientează, cît şi de gradul în care regulile descifrate au sau nu un suficient temei ştiinţific în sensul reflectării corecte a cerinţelor obiective. Ele se corelează intim cu ştiinţele deciziei şi cu ştiinţele previzionale care se afirmă tot mai impetuos în ultima vreme.

4.1. *Praxiologia politică generală (ştiinţa conducerii).* În sistemul ştiinţelor politice praxiologice, ştiinţa conducerii politice a societăţii în ansamblu, sau praxiologia politică generală, ocupă locul central. Există, desigur, şi note comune ale fenomenului conducerii în toate statele, dar există în acelaşi timp trăsături şi mecanisme particulare, condiţionate de natura sistemului social şi a celui economic, de conţinutul de clasă al puterii politice care îşi pune în mod hotărîtor amprenta asupra caracteristicilor sistemului politic. De aceea este firesc să vorbim despre *ştiinţa conducerii societăţii socialiste*, asupra căreia atrăgea recent atenţia tovarăşul Nicolae Ceauşescu, numind-o „acest domeniu esenţial pentru partidul şi statul nostru". Ca praxiologie politică, consecventă funcţionalităţii specifice politicului în noile condiţii, ea este chemată să elaboreze principiile, metodele şi mijloacele adecvate conducerii politice ştiinţifice în actuala etapă a construcţiei socialiste, să ofere criterii sigure pentru opţiunile fundamentale pe care le implică conducerea politică, să furnizeze modele pentru elaborarea deciziilor politice fundamentale care

afectează viaţa întregii societăţi. Ea nu trebuie confundată cu ştiinţa conducerii şi organizării întreprinderilor care are un obiect diferit şi care operează la scara unităţilor şi organizaţiilor economice socialiste şi cu atît mai puţin cu arta conducerii care se referă la măiestria individuală a conducătorului unei unităţi de a transpune în viaţă principiile şi regulile generale, deciziile cu caracter general, adaptîndu-le cu flexibilitate la situaţia concretă dintr-un loc sau altul, la talentul său organizatoric şi priceperea de a lucra cu oamenii. În condiţiile funcţionării centralismului democratic, ca principiu hotărîtor al organizării sociale şi politice, elaborarea praxiologiei politice trebuie să aibă în vedere particularităţile diferitelor nivele ale conducerii, precum şi de fiecare dată obiectul diferenţiat al acesteia. Dat fiind obiectul ei specific, această disciplină îşi trage seva atît din concluziile teoretice ale ştiinţelor politice, cît şi din rezultatele investigaţiilor sociologice, speciale sau interdisciplinare ale celor mai variate ramuri ale cunoaşterii sociale şi tehnice.

Fiind ştiinţă a conducerii ansamblului social, ea se inspiră din principiile praxiologiei (adică ale ştiinţei condiţiilor eficienţei oricărei activităţi umane) şi se întemeiază pe tezele teoriei marxiste a acţiunii sociale, orientate axiologic de filozofia marxistă. În acelaşi timp, ea se bazează pe elementele explicative oferite de ştiinţele politice (cu privire la structura şi funcţiile sistemului politic socialist, corelaţia acestuia cu sistemul societal şi cu celelalte subsisteme ale acestuia), de celelalte ştiinţe sociale explicative care studiază sistemul societal (sociologia) sau diferite sectoare şi aspecte ale acestuia. Totodată, ea presupune raporturi active şi bilaterale cu disciplinele praxiologice speciale, în sensul că, pe de o parte, sintetizează concluziile normative şi aplicative ale acestora, integrîndu-le într-un sistem coerent adecvat orientării şi finalităţii generale a sistemului politic socialist, iar pe de altă parte oferă ea însăşi disciplinelor praxiologice speciale orientări generale şi, eventual, corective în vederea realizării unei coordonări de ansamblu.

Ştiinţa conducerii este, aşadar, confruntată — mai ales în acest stadiu de început — în egală măsură cu sarcini teoretice [4] (în rezolvarea cărora intervine atît nemijlocit, dar şi ca beneficiar, în poziţia sa de ştiinţă integratoare, sintetizînd şi articulînd rezultatele ştiinţelor politice teoretice ale altor ştiinţe sociale şi ale unor ştiinţe tehnice),cît şi, aşa cum s-a văzut, cu sarcini normativ-practice şi aplicative. Experienţa pe plan mondial de pînă acum a învederat că modul de abordare cel mai adecvat al acestor obiective îl reprezintă cercetările complexe, structural-funcţionale şi sistemice. De aici şi imperativul dezvoltării moştenirii preţioase a lui Marx, care a iniţiat de fapt aplicarea analizei structurale şi sistemice la viaţa socială şi în acelaşi timp necesitatea însuşirii critic-pozitive, adecvate la scop, a cuceririlor contemporane în noile domenii : teoria sistemelor cibernetice, teoria informaţiei, teoria acţiunii, praxiologia, ştiinţele deciziei şi cele previzionale.

4.2. *Ştiinţe aplicative speciale.* În funcţie de particularităţile *obiectului* conducerii (diferite sfere ale activităţii sociale) este astăzi considerată

[4] V. G. Afanasiev (*Naucinoe upravlenie obşcestvom*, Moscova, I.P.L., 1968, p. 380—382), deşi subliniază că ştiinţele conducerii se află în faţa unor probleme general-teoretice şi specific-aplicative, insistă (enumerînd şapte categorii) aproape numai asupra sarcinilor teoretice, evitînd generalizările asupra obiectivelor presante de natură practic-aplicativă.

legitimă şi necesară existenţa unor ştiinţe praxiologice specializate care apar în raport cu praxiologia politică generală ca discipline de ramură. Dintre acestea amintim în primul rînd *ştiinţa administraţiei*, care, ca ramură a ştiinţei conducerii, se ocupă cu elaborarea principiilor de organizare raţională şi eficientă a activităţii organelor administrative ale statului [5]. Aşa cum semnalam şi altădată[6], în rîndul acestor discipline praxiologice speciale pot fi considerate : *politica economică* [7], *politica demografică*, *politica culturală*, *politica ştiinţei*, *politica pedagogică* (a educaţiei şi învăţămîntului), *politica medico-sanitară* etc., precum şi *pedagogia politică*. Unele dintre aceste discipline sînt deja larg lansate (se întreprind chiar cercetări internaţionale cu caracter prospectiv sub egida UNESCO) şi cunosc o vastă literatură, nemaifiind astăzi contestate de nimeni. Asupra importanţei lor decisive pentru elaborarea politicii noastre ştiinţifice nu mai este, cred, cazul să insistăm. Pedagogia politică (se ştie că în genere ştiinţele pedagogice sînt ştiinţe aplicative) constă în studiul proceselor, principiilor şi metodelor inculcării culturii politice (în cazul nostru al culturii politice socialiste, al valorilor noastre politice) în vederea pregătirii tinerei generaţii, pentru o viaţă politică şi civică activă, precum şi în scopul integrării mai active a cetăţenilor adulţi în rolurile politice specifice sistemului politic.

Observaţie. În legătură cu lărgirea şi adîncirea studiilor în domeniul ştiinţelor praxiologice (atît al ştiinţei conducerii, cît şi al celor speciale) se iveşte necesitatea extinderii şi aprofundării cercetărilor pe tărîmul logicilor acţiunii : normative, deontice, imperative[8] (ele vor fi utile şi în vederea elaborării deontologiei politice).

5. Ştiinţe de graniţă. Pe lîngă ştiinţele politice propriu-zise (teoretice şi aplicative sau praxiologice), care constituie sistemul propriu-zis al ştiinţelor politice sau, într-o privinţă, nucleul acestui sistem, există şi alte discipline care realizează joncţiunea sistemului cu alte ştiinţe din afara sa şi care se concentrează de asemenea asupra fenomenului politic, dar din unghiuri de abordare specifice, extrapolitologice. Ele sînt ştiinţe de graniţă, de confluenţă sau de intersecţie, reprezentînd zone de interacţiune (necesară) între ştiinţele politice (în principal politologie sau politică generală) şi alte discipline. Reprezentînd ramuri ale unor discipline străine, prin *natura* lor, ele nu sînt ştiinţe politice ; prin *obiectul* lor, prin *funcţiile* lor şi uneori prin metodele, procedeele şi tehnicile folosite, ele sînt strîns înrudite (uneori chiar se intersectează) cu ştiinţele sau ştiinţa politică. În funcţie de natura ştiinţei-trunchi de care depind, le vom trece în revistă, întîi ştiinţele teoretice şi apoi pe cele istorice.

5.1. *Sociologia politică* (în sensul de sociologia politicii) este studiul sociologic al politicului, una din sociologiile de ramură. Obiectul său este în bună măsură identic cu cel al politologiei : politicul, sistemul politic în

[5] Vezi Jerzy Starosciak, *Elemente ale ştiinţei administraţiei*, Bucureşti, Edit, politică, 1967.

[6] Cf. articolul nostru *Cu privire la obiectul şi caracterul ştiinţei politice*, în „Anale...", 1968, 4, p. 79—93.

[7] În ţara noastră, încă Virgil Madgearu (*Curs de economie politică*, 1944, p. 451 şi urm.) a delimitat cu acurateţe şi precizie, sub raport epistemologic, caracterul şi sarcinile politicii economice de acelea ale economiei politice.

[8] Sînt notabile, în această direcţie, studiile de început semnate de Pavel Apostol, Cornel Popa, Mircea Tîrnoveanu ş.a.

determinarea sa concretă şi în desfăşurarea sa istorică. Fiind disciplină sociologică, ea investighează politicul în perspectiva totalităţii, a sistemului social global, integrîndu-l în funcţionalitatea socială generală. Această perspectivă este necesară atît pentru clarificarea specificităţii politicului în ansamblul istoriceşte determinat al fenomenelor şi proceselor sociale, cît şi pentru degajarea particularităţilor pe care le dobîndesc diferite procese şi mecanisme sociale în condiţiile organizării politice a societăţii. Sociologia politică cercetează totdeauna fenomenele politice, *comparîndu-le* cu alte fenomene sociale analoge, de preferinţă de la gen la specie : statul ca formă de organizare a societăţii, puterea politică ca manifestare specifică a puterii sociale, grupurile, statusurile şi rolurile politice ca varietăţi ale grupurilor, statusurilor şi rolurilor sociale, acţiunea politică ca specie a acţiunii sociale, conştiinţa politică ca formă a conştiinţei sociale etc. Aşadar, ea are un centru de interes specific, distinct de cel al politologiei.

5.2. *Antropologia politică* reprezintă o ramură specializată a antropologiei sociale care se consacră descrierii şi analizei sistemelor politice (structuri, procese şi reprezentări) proprii societăţilor considerate primitive sau arhaice [9]. Ea a adus lumini noi asupra etapelor procesului de trecere de la comunităţile lipsite de structuri politice specializate (fenomene protopolitice) la cele în care structurile şi funcţiile politice sînt deja diferenţiate. În acelaşi timp ea se concentrează într-o viziune comparatistă asupra particularităţilor sistemelor politice ale ţărilor în curs de dezvoltare. În felul acesta, ea oferă spre generalizare date extrem de utile atît politologiei, cît şi sociologiei politice.

5.3. *Ştiinţele juridice ale dreptului constituţional, dreptului administrativ şi dreptului internaţional* studiază, cum arătam şi mai sus, unele relaţii, organizaţii şi instituţii politice, bineînţeles dintr-o optică specifică, în esenţă prin prisma reglementării lor juridice. Sub raportul obiectului mai ales, ele se prezintă ca ştiinţe de intersecţie între ştiinţele politice şi cele juridice [10].

5.4. *Psihologia politică* este o ramură generalizată a ştiinţelor psihologice (cu deosebire a psihologiei sociale), care investighează particularităţile psihice şi psihosociale ale agenţilor individuali şi colectivi ai acţiunii politice, motivaţiile acţiunii politice, influenţa factorilor psihologici asupra structurilor şi proceselor politice, precum şi raportul invers. Este interesant şi deosebit de util aportul pe care-l poate aduce în studiul mecanismelor psihologice şi social-psihologice ale proceselor comunicării politice (reprezentări, simboluri, informaţie, propagandă şi agitaţie etc.), ca şi în domeniul pedagogiei politice.

5.5. *Geografia politică*, ca ramură specializată a ştiinţelor geografice (în principal a geografiei umane), îşi conturează aportul în direcţia studierii structurilor politice în contextul geografic şi al fenomenelor politice în interacţiunea lor cu factorii geografici.

5.6. *Istoria politică*, ştiinţă istorică de ramură, care poate îmbrăţişa istoria vieţii politice fie în perspectiva istoriei universale, fie în aceea a

[9] Cf. Georges Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, P.U.F., 1967, p. 5.
[10] Vezi, în acest sens, şi opinia lui Ion Ceterchi, în *loc. cit.*, p. 268.

istoriilor naţionale sau naţional-geografice. De asemenea, ea se poate consacra reconstituirii vieţii politice în ansamblul componentelor ei sau numai a unora (de exemplu istoria universală, zonală sau naţională a raporturilor politice, a partidelor politice sau a ideilor politice). Asemenea întreprinderi istoriografice sînt deosebit de utile, contribuind la consolidarea dimensiunii istorice a disciplinelor politice.

5.6.1. *Istoria doctrinelor politice* este indiscutabil una din disciplinele istorice particulare, o ramură a ştiinţelor istorice subsumată istoriei ideilor. Dar funcţiile pe care ea le îndeplineşte pentru ştiinţa politică şi care fac din ea un preambul istoric necesar al acesteia pledează pentru includerea ei în sistemul ştiinţelor politice. Astfel, acţiunea politică din trecut, ca şi cea din contemporaneitate, nu poate fi înţeleasă fără cunoaşterea preliminară a concepţiilor de care agenţii au fost călăuziţi. Apoi, studiul istoric al doctrinelor politice oferă pentru politologi o orientare deosebit de instructivă asupra conţinutului concret pe care l-au dobîndit în dezvoltarea lor diferitele categorii ale politicii. De aceea, într-un sens, prin analiza istoriei concepţiilor politice se poate articula însăşi istoria ştiinţei politice. Dorim, de asemenea, să subliniem că, în interesul unei mai temeinice fundamentări a principiilor metodologice în lumina cărora se întreprinde studiul istoriei doctrinelor politice şi al elaborării unei tipologii mai adecvate a acestora, sînt necesare extinderea şi adîncirea cercetărilor de *sociologie a doctrinelor politice* [11]. Aşadar, fiecare din aceste ştiinţe de graniţă reprezintă zone de interacţiune, de intersecţie între sociologie, antropologie socială, ştiinţele juridice, psihologie (socială), geografie, ştiinţe istorice, pe de o parte, şi ştiinţa politică (sistemul ştiinţelor politice), pe de altă parte.

6. Filozofia politică reprezintă, ca şi filozofia în genere, o modalitate de abordare a politicului distinctă de aceea proprie diferitelor ştiinţe politice. De altfel, ea reprezintă o ramură a filozofiei, o „verigă de legătură" între filozofie şi ştiinţa sau/ şi ştiinţele politice. Filozofia politică reprezintă astăzi o reflecţie sui-generis asupra vieţii politice şi totodată asupra ştiinţei (ştiinţelor politice).

În primul aspect, ea este o reflecţie asupra sensului faptelor politice în raport cu existenţa umană, în lumina unei interpretări globale a sensului istoriei, şi presupune o reflecţie asupra valorilor, scopurilor, operaţiunilor şi deciziilor pe care le implică acţiunea politică. În epoca actuală, de aprinse confruntări şi înfruntări cu privire la căile dezvoltării politice, ale viitorului democraţiei, cu privire la natura şi sensul progresului politic, ea dobîndeşte o importanţă deosebită tocmai pentru că ea este chemată să introducă sensuri în lumea acţiunii politice şi să stabilească ierarhii în sfera valorilor politice.

În al doilea aspect, mai specific epocii noastre, filozofia politică este considerată ca metodologie a ştiinţei (ştiinţelor) politice, ca reflecţie asupra limbajului, structurii, scopurilor şi limitelor acestor ştiinţe, ca logică şi epistemologie a ştiinţelor politice, ca o conştiinţă de sine teoretică a poli-

[11] Vezi interesanta comunicare a profesorului belgrădean Radomir D. Lukič, *Problèmes de la sociologie des doctrines politiques*, în „Cahiers internationaux de sociologie", 1962, ianuarie-iunie, p. 73—90.

tologiei sau, altfel spus, ca metapolitică. Ea se pronunță astfel asupra specificității și condițiilor de validitate ale științelor politice. Prin ambele sale aspecte, filozofia politică se corelează intim cu *întreg* sistemul științelor politice, exercitînd o funcție evaluativă, orientativă și critică față de acesta.

7. Corelația sistemului științelor politice cu alte discipline. Din ceea ce s-a putut constata pînă acum, există numeroase corelații ale fiecăreia dintre științele politice menționate cu alte discipline sociale sau de altă natură. În cazul științelor politice praxiologice, care sînt prin excelență științe integrative, aceste corelații sînt mult mai numeroase și complexe. În același timp, sistemul științelor politice ca atare se corelează cu o serie de discipline, ale căror rezultate sînt folosite tot mai mult în colectarea și prelucrarea datelor, cît și în interpretarea lor. Printre acestea se situează în primul rînd științele matematice (mai ales ramurile lor mai noi), logica și cu deosebire logica matematică (clasică și neclasică), teoria generală a sistemelor (în curs de constituire), cibernetica, teoria informației, teoria acțiunii, teoria organizațională, științele deciziei, științele previzionale, statistica, axiologia etc. Cîmpul interacțiunii sistemului științelor politice cu alte discipline se lărgește continuu, proliferînd noi și noi strategii de cercetare și teoretizare politică.

8. Marxismul și sistemul științelor politice. În această direcție se impun, socotim, cel puțin cîteva precizări :

A. Sistemul științelor politice (și disciplinele care interacționează strîns cu el) nu este conceput ca ceva ce există (sau trebuie să existe) numai pentru alții, în speță pentru nemarxiști, ci ca domenii de cercetare în care sîntem chemați să ne afirmăm, valorificînd și impunînd, prin mijloace științifice, superioritatea marxismului.

B. În acest sistem al științelor politice (ca și în disciplinele de graniță, inclusiv filozofia politică), marxismul nu apare ca o componentă izolată, ca o disciplină sau știință anume. El nu există *alături de* celelalte discipline, ci, pentru noi, în *substanța* lor, a întregului sistem al științelor politice, *în* aceste științe, constituind *baza* lor teoretică și metodologică. Prezența sa se afirmă la toate nivelele : la cel general-filozofic (în sensul concepției care prezidează interpretarea și în acela al metodologiei care orientează cercetarea), la nivelul filozofiei politice, la nivelul concepției sociologice generale, care *unifică* explicația și metodologia diferitelor științe politice și de graniță, la nivelul elaborării categoriilor politicii generale (și ale științei conducerii) și ale științelor politice speciale (teoretice și aplicative), la nivelul investigării nemijlocite a fenomenelor politice.

C. Aceasta, pentru că marxismul este o concepție organică, unitară despre lume, societate și om care dă un răspuns principial nou problematicii caracteristice a filozofiei și a științelor despre om și societate, concepție care implică totodată noi coordonate axiologice, ale căror tabele de valori sînt inspirate și validate de tendințele legice ale progresului istoric ; chiar și nemarxiștii recunosc și apreciază superioritatea acestei *unități* a explicației caracteristice marxismului. El nu s-a constituit *alături* de drumul istoric al dezvoltării cunoașterii filozofice și științifice, ci ca sinteză și depășire dialectică, creatoare a etapelor parcurse înăuntrul acestei dezvoltări. Marx nu și-a propus *să creeze* științe noi ; marxismul nu s-a substituit și nu se

substituie filozofiei sau uneia sau alteia dintre științe, care s-au constituit, legitim, ca răspuns la cerințele practicii social-istorice și, totodată, la exigențele epistemologice lăuntrice ale dezvoltării științei. Concepția marxistă se prelungește și se încorporează ca instrument teoretic-explicativ și euristic-metodologic în *întreaga* filozofie, ca și în *toate* științele inclusiv științele politice.

D. Noi profesăm marxismul nu numai prin cursurile sau studiile de materialism dialectic și istoric, socialism științific sau economie politică, ci prin *toate* disciplinele filozofice, sociale și umane (și altele), tocmai pentru că el *nu* este un corp finit de dogme (repartizate schematic în cîteva „părți constitutive"), o „știință" sau cîteva „științe" sectare, care se izolează de cursul viu, real al dezvoltării filozofiei și științelor, ci o componentă intrinsecă majoră a acestora și un *ferment* al dezvoltării lor.

E. Cît privește socialismul științific (pe care unii îl interpretează drept „știința marxistă a politicii" sau, atribuindu-i un alt profil, sociologic, tot drept o știință de sine stătătoare, condamnîndu-l la claustrarea într-o zonă care rămîne *în afara* cursului general, mondial al dezvoltării științei, la o „splendidă izolare"), în calitatea sa de teorie științifică a luptei de clasă a proletariatului, a luptei sale pentru cucerirea puterii, a construirii socialismului și comunismului, el reprezintă în primul rînd teoria marxistă, autentic-științifică a politicii, baza teoretică *nemijlocită* de pe pozițiile căreia abordăm și soluționăm problemele pe care le pune în fața noastră elaborarea consecventă, unitară a sistemului științelor politice. Se știe că marxismul a revoluționat teoria politică, reușind să clarifice esența și legitatea politicului, dezvăluind interacțiunea sa dialectică cu structura economică și de clasă a societății ; prin aceasta, el a conferit un conținut nou, realmente științific categoriilor tradiționale ale politicii (politică, putere politică, stat, partid, dictatură, democrație, libertate, egalitate, război, pace ș.a.m.d.), elaborînd și categorii noi, unele cu caracter general (organizare politică a societății, suprastructură politică, tip de stat etc.), altele rezultat al generalizării luptei de clasă a proletariatului, al dezvăluirii sarcinilor sale istorice în perspectiva procesului revoluționar.

F. Reliefînd valoarea teoretică-explicativă și euristic-metodologică a marxismului pentru științele politice, trebuie să subliniem în același timp necesitatea intensificării eforturilor în vederea dezvoltării sale creatoare, a elaborării teoriei politice marxiste la *nivel contemporan*, sporindu-i capacitatea explicativă și forța prospectivă și aplicativă. Pentru aceasta trebuie să ținem cont de modificările introduse în principiile explicative și metodologice ale științelor, inclusiv ale științelor politice, de revoluția contemporană, să integrăm, cu luciditate critică și fermitate ideologică, rezultatele și implicațiile științelor contemporane în structura teoriei politice marxiste. Făcînd acest lucru, noi vom putea contribui la afirmarea și mai prestigioasă a superiorității teoriei politice marxiste, la inserarea ei mai activă în circuitul științific internațional și, în același timp, vom putea realiza cercetări care să servească efectiv perfecționarea sistemului nostru social și politic în sensul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate.

DISCUŢII

INTERPRETAREA SOCIOLOGICĂ A CONCEPTELOR DE STATUT ŞI ROL

DE

IOSIF NATANSOHN

Problema locului individului în viaţa socială, deşi mult discutată pe diferite planuri şi din diferite unghiuri, a rămas totuşi deficitară din punct de vedere sociologic din cauza structurii diferite a orientărilor şi concepţiilor care abordau o asemenea problemă. A studia problema locului individului în societate înseamnă, înainte de toate, a stabili corelaţia individ-societate. Or, tocmai o asemenea corelaţie împarte pe sociologi în două tabere distincte: orientarea individualist-atomistă, care consideră societatea un agregat mecanic de indivizi, şi orientarea realist-integralistă, care consideră societatea ca o realitate sui-generis, distinctă de suma indivizilor, o „fiinţă", o „conştiinţă colectivă" (în şcoala durkheimistă), independentă şi „transcendentă" faţă de conştiinţele individuale. Jean Piaget mai adaugă la aceste două orientări şi o a treia care vede în societate o realitate constituită nu din indivizi, ci din interacţiunile indivizilor [1]. Dacă din punctul de vedere al psihologiei sociale, problema la care ne referim a fost amplu studiată, din punct de vedere sociologic, ea a fost cercetată mai ales de reprezentanţii orientării individualist-atomiste şi numai incidental de alţi sociologi. Sociologia marxistă acordă, firește, însemnătatea cuvenită individului în cadrul unei concepţii care demonstrează caracterul sui-generis al realităţii sociale şi al determinismului social. Preocupaţi mai ales de apărarea acestui determinism, de apărarea integralismului sociologic, cercetătorii marxişti nu au acordat o atenţie asemănătoare şi problemei locului individului în societate. În ultimul timp au apărut o serie de materiale care încearcă să umple această lacună, să extindă problema de la sfera psihosociologică la cea sociologică. Această preocupare se concretizează, în special, în studii privind interpretarea sociologică a concep-

[1] Jean Piaget, *Les opérations logiques et la vie sociale*, precum şi *L'explication en sociologie*, în *Études sociologiques*, Librairie Droz, Genève, 1967.

Rev. filoz., **17**, 6, p. 621–640, Bucureşti, 1970

telor de statut și rol[2]. În cele ce urmează vom căuta să fixăm anumite coordonate ale unei *interpretări sociologice a conceptelor de statut și rol* pornind de la datele existente.

Interpretarea psihosociologică a conceptelor de statut și rol își găsește o motivare amplă în concepția structuralist-funcționalistă a lui Ralph Linton, care de altfel a introdus aceste concepte în psihologia socială. Ralph Linton consideră că relația individ — societate — cultură se află la punctul de reunire a trei discipline : psihologia, sociologia și antropologia[3]. Din colaborarea acestor științe apare o știință nouă, care are ca obiect mecanismele și tendințele comportamentului uman. El arată că relațiile interpersonale — care au o importanță maximă în formarea personalității — nu pot fi înțelese decît în funcție de pozițiile pe care le ocupă indivizii în sistemul structural al societății lor. În concepția lui Linton, structura socială are o altă accepție decît aceea pe care i-o dăm noi, ea fiind indisolubil atașată conceptului de cultură. Această interpretare rezultă din poziția sa individualist-atomistă, potrivit căreia individul, trebuințele și capacitățile sale se situează la baza tuturor fenomenelor sociale și culturale. Din această cauză, Linton consideră că societățile sînt grupuri organizate de indivizi, iar culturile, în ultimă instanță, nu ar fi decît sisteme de răspunsuri repetabile, comune membrilor unei societăți. Înțelegem de aici de ce Linton apreciază că individul este punctul de plecare al oricărei cercetări sociale, *mediul uman* constînd, pe de o parte, dintr-un grup de indivizi organizat — adică societatea — și într-un anumit mod de a trăi caracteristic acestui grup — adică cultura. Interacțiunea individului cu societatea și cultura determină formarea majorității modelelor de comportament și a răspunsurilor sale afective cele mai profunde. Existența finalității în activitatea umană ar determina, după părerea lui Linton, o accentuare permanentă a individualizării și o sporire a prevalenței individului față de societate. Din această cauză, deosebirile dintre societate și individ, pe plan calitativ, s-ar reduce la următoarele : a) societatea înlocuiește individul ca unitate semnificativă a luptei speciei pentru existență ; b) orice societate persistă normal, mult mai mult decît scurta viață a fiecărui individ ; c) societățile sînt unități funcționale și operative, ele lucrează ca ansambluri și se bucură deci de autonomie funcțională ; d) în sfîrșit, societățile cunosc o diferențiere internă, activitățile fiind împărțite și repartizate între diferiți membri ; această diviziune explicită a activității îi asigură societății *structură, organizare și coeziune*. Fiecărei societăți îi sînt atașate în mod necesar cultura și modelul cultural corespunzător, care trebuie să îndeplinească anumite condiții pentru a deservi societatea de care sînt legate : a) să includă tehnici capabile să sădească sistemul social de valori ; b) să cuprindă tehnici capabile să recompenseze comportamentul socialmente dorit și să descurajeze comportamentul socialmente indezirabil ; c) modelele de comportament trebuie să se ajusteze unele față de altele pentru a evita orice conflict.

O asemenea concepție individualist-atomistă despre societate și cultură îi permite lui Linton să aplice noțiunea de societate unei varietăți

---

[2] Astfel, în numărul 12/1969 al „Revistei de filozofie" au apărut două asemenea articole semnate de P. Pânzaru și Haralambie Ene.

[3] Ralph Linton, *Fundamentul cultural al personalității*, București, Edit. științ., 1968.

foarte mari de grupuri umane, de la cluburile oamenilor de afaceri pînă la clase sociale şi state (incluzînd, bineînţeles, ceata primitivă, tribul, familia etc.). În ceea ce priveşte conceptul de structură socială, el este în conformitate cu această viziune despre societate şi cultură, trebuind, „să arate în ce constă şi cum se produce stratificarea şi organizarea indivizilor care alcătuiesc societatea, deoarece, prin aceste mecanisme, membrii societăţii ca indivizi dobîndesc un anumit rol în existenţa colectivă a societăţii"[4]. În organizarea oricărei societăţi, Linton include două feluri de unităţi mai mici : a) grupuri familiale, la care apartenenţa se stabileşte pe baza legăturilor biologice, reale sau presupuse, şi b) grupuri asociative, la care apartenenţa se stabileşte pe baza unor afinităţi sau interese comune. Ierarhizarea şi stratificarea în societate se referă atît la aceste grupuri, cît şi la configuraţia culturală, adică la sistemul de comportament. Din această cauză, Linton consideră că structura socială cuprinde mai multe sisteme : sistemul vîrstă — sex, sistemul seriilor de prestigiu, sistemul ocupaţiilor specializate. Sistemele din structura socială l-au condus pe Linton la noţiunea de *statut* pentru a înlocui vechiul concept de poziţie şi la noţiunea de rol pentru a determina legătura dintre statut şi modelul cultural.

Linton defineşte *statutul* ca fiind *locul pe care-l ocupă, într-un anumit sistem, un anumit individ într-un anumit moment*. Deosebirea dintre statut şi poziţie constă în faptul că prin poziţie se face abstracţie de factorul temporal şi de existenţa unor sisteme simultane în cadrul societăţii. Astfel, în trecut, statutul desemna poziţia individului doar în sistemul de prestigiu, în timp ce prin noua interpretare se are în vedere poziţia individului şi în celelalte sisteme. În ceea ce priveşte *rolul*, Linton îl defineşte ca desemnînd *suma totală a modelelor culturale asociate unui anumit statut*, cuprinzînd deci atitudinile, valorile şi comportamentul prescris de societate oricărei persoane care ocupă un anumit statut. Mai mult decît atît, rolul include şi anticipaţiile legitime ale unor persoane asupra comportamentului, faţă de ele, al persoanelor care fac parte din acelaşi sistem, dar au alte statute. Fiecare statut este, prin urmare, indisolubil legat de un anumit rol. Linton atrage însă atenţia asupra pericolului identificării acestor noţiuni atunci cînd urmărim determinarea locului individului în societate, arătînd că de fapt individul îşi *învaţă* rolul pe baza statutului său actual sau anticipat. Dacă avem de-a face cu un comportament explicit, atunci rolul exprimă aspectul dinamic al unui statut, în sensul că este vorba de ceea ce individul trebuie să întreprindă pentru a justifica deţinerea de către el a respectivului statut.

Avînd în vedere faptul că statutul se referă la poziţia individului în fiecare din sistemele structurii sociale, Linton face distincţie între *statutul activ*, în cadrul căruia operează individul şi celelalte *statute latente*. Pornind de la acelaşi considerent, Robert K. Merton a subliniat că fiecare statut corespunde unei serii de roluri, este un „ansamblu de roluri" (*role set*), iar rolul corespunde, la rîndul său, unui „ansamblu de poziţii" (*status set*). Dispoziţia rolurilor şi statusurilor în ansamblele şi secvenţele lor constituie, după Merton, structura socială. Dezechilibrul permanent al structurii sociale ar fi determinat de ruptura dintre aşteptări şi poziţii, dintre statusuri şi roluri.

[4] *Ibidem*, p. 93—94.

STATUTUL ŞI ROLUL ÎN LUMINA ANALIZEI CALITATIVE A SCHIMBULUI DE VALORI SOCIALE

Atît la Ralph Linton, cît şi la Robert K. Merton, conceptele de statut şi rol au, în primul rînd, o semnificaţie psihosociologică, avînd drept conţinut comportamentul individual în relaţiile interpersonale. Aceeaşi semnificaţie o găsim şi la Talcott Parsons, şi la Jean Stoetzel, precum şi la imensa majoritate a sociologilor nemarxişti. Cu toate acestea, există şi la aceşti sociologi încercarea de a da categoriilor de statut şi rol şi o semnificaţie sociologică. O dovadă o constituie însăşi definirea structurii sociale de către Merton şi Stoetzel ca un ansamblu de statute şi roluri. O altă dovadă o constituie încercarea de a defini instituţiile sociale prin referire la statuturi şi roluri. Ralph Linton a combătut ideea după care structura socială ar reprezenta raporturile dintre instituţii. El consideră că instituţia este o *configuraţie de modele culturale*, care, ca întreg, are anumite funcţii. Raporturile dintre aceste configuraţii ţin de domeniul organizării sau integrării culturale. Ele nu ar avea semnificaţie pentru structura socială, deoarece ignorează tocmai raporturile dintre instituţii şi indivizi. Stoetzel are un punct de vedere deosebit. El consideră că relaţiile interpersonale sînt specifice sociologiei. *Sociologia instituţiilor* are sarcina să precizeze aspectele relaţiilor interpersonale. De aici decurge şi legătura indisolubilă dintre statut-rol şi instituţiile sociale [5]. Mai clar decît Stoetzel, Talcott Parsons consideră că reglementarea socială a relaţiilor interpersonale se produce prin instrumente care se cristalizează în instituţii, instituţiile sociale devenind un corolar inevitabil al statusurilor şi rolurilor [6]. Este adevărat însă că, atît la Stoetzel, cît şi la Parsons, încercările respective nu afectează poziţia psihosociologistă de ansamblu. De altfel, definiţia cea mai răspîndită a statutului şi a rolului aparţine lui Stoetzel: „*Statutul* unei persoane se defineşte prin ansamblul comportamentelor pe care le poate aştepta (sau chiar pretinde) în chip legitim, faţă de sine, din partea altora. *Rolul* constă în ansamblul comportamentelor pe care le pot aştepta (sau pretinde) în chip legitim, de la persoana respectivă, ceilalţi oameni" [7].

Aceleaşi definiţii sînt folosite şi de către M. Ralea şi Tr. Herseni în *Introducere în psihologia socială*, dîndu-le, bineînţeles, semnificaţie psihosociologică [8]. Chiar şi cînd este vorba de încercarea de a dezvălui aspectele sociologice ale acestor concepte, se porneşte tot de la definiţiile lui Stoetzel, aşa cum procedează prof. H.H. Stahl în studiul intitulat *Statusuri, roluri, personaje şi personalităţi sociale* [9].

O viziune sociologică asupra locului individului în societate, eliberată de multe din deformările unei abordări psihosociologiste unilaterale, dar tot de pe poziţii structuraliste, găsim la Jean Piaget. Într-unul din valoroasele sale studii sociologice [10], Jean Piaget, fără a se referi direct la con-

[5] Jean Stoetzel, *La Psychologie des relations interpersonelles*, în G. Gurvitch, *Traité de Sociologie*, t. II, Paris, P.U.F., 1967.

[6] Talcott Parsons, *Eléments pour une théorie de l'action*, Paris, Plon, 1956.

[7] Jean Stoetzel, *La psychologie des relations interpersonelles*, p. 343.

[8] M. Ralea şi Tr. Herseni, *Introducere în psihologia socială*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1966, p. 208.

[9] H. H. Stahl, *Status-uri, roluri, personaje şi personalităţi sociale*, în *Sociologia generală*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968.

[10] Jean Piaget, *Essai sur la théorie des valeurs qualitatives en sociologie statique* („*Synchronique*"), *în Études sociologiques*.

ceptele de statut şi rol, abordează problema schimbului de valori sociale, aducînd indirect o contribuţie remarcabilă la elucidarea aspectelor sociologice ale poziţiei individului în societate. El subliniază, de la început, că faptele sociale se pot reduce la interacţiuni între indivizi, interacţiuni care modifică înseşi relaţiile sociale. Înţelegînd importanţa unei interpretări sociologice a acestor interacţiuni, Piaget atrage atenţia că, deşi există o mare înrudire între sociologie şi psihologie, sociologia trebuie să abordeze de sine stătător problema, avînd în vedere importanţa înţelegerii indivizilor ca fiind modelaţi din afară, din exterior.

În acest scop, pe deplin consecvent propriei sale concepţii sociologice, Piaget vorbeşte de trei realităţi sociale fundamentale : regulile, valorile şi semnele. Orice societate este un sistem de obligaţii (reguli) de schimburi (valori) şi de simboluri convenţionale, servind ca expresie la reguli şi valori (semnele). Obligaţiile (regulile) au fost studiate, consideră Piaget, mai ales sub aspectul constrîngerii, al normelor şi al presiunilor sociale, iar semnele mai ales sub aspectul simbolurilor, al riturilor sau de către sociologia lingvistică. Problema valorilor sociale şi mai ales a schimbului de valori sociale (şi nu a unor forme anumite de valori sociale) a fost mai puţin studiată. În mod deosebit, Piaget remarcă nesublinierea independenţei relative a valorilor în raport cu normele (regulile). Cauza acestei situaţii s-ar datora influenţei puternice a durkheimismului, care ar fi considerat valorile ca fiind impuse de sistemul de constrîngeri sau ca reduse la reguli. Critica aceasta este, evident, exagerată [11], dar ea reflectă necesitatea obiectivă de a atrage atenţia asupra importanţei studierii faptelor sociale sub acest dublu aspect, reflectînd, în ultimă analiză, corelaţia dialectică societate-individ. Nu intră în sfera preocupărilor noastre din acest articol de a discuta valoarea ideilor lui Piaget cu privire la cele trei realităţi sociale fundamentale. Fără îndoială că viziunii lui Piaget îi sînt caracteristice anumite limite şi tendinţe, cu care nu putem fi de acord. Dar, deoarece această concepţie este punctul de plecare în aprecierea locului individului în societate, trebuie să subliniem că studierea atentă şi obiectivă ne duce la concluzia că—abstracţie făcînd de anumite aspecte particulare — în ansamblu concepţia lui Piaget este realistă, valoroasă şi pe deplin traductibilă în termenii concepţiei marxiste despre societate. Ne referim în mod deosebit la ideea existenţei constrîngerii (echivalentul determinismului social sui-generis) alături şi într-o corelaţie indisolubilă cu valorile şi la ideea semnificaţiei epistemologice a semnelor socialului.

Între valorile sociale, Piaget distinge pe cele normative (valori morale şi juridice) de cele de schimb (care n-ar avea caracter obligatoriu şi în cadrul cărora un loc important îl ocupă valorile economice). El opune diacronicul (evoluţia în timp) sincronicului (echilibrului dintre fenomenele simultane), afirmînd că validitatea normelor depinde de istorie, iar a valorilor de schimb de echilibrul social. De aici trage concluzia că valorile sociale nu ar avea semnificaţie decît din punct de vedere sincronic. Pentru studiul schimbului de valori este necesară constituirea, în prealabil, a unui model al schimbului valorilor sociale, ţinînd seama de faptul că orice so-

[11] Durkheim nu a considerat că numai constrîngerea ar fi semn al socialului. În *Determination du fait moral*, apărut în 1907, el vorbeşte de caracterul obligatoriu, dar şi dezirabil al faptului social, distingînd obligaţia de valoare şi ideal.

cietate are scările sale proprii de valori. Aceste scări pot fi reprezentate printr-un sistem de relații asimetrice, așa cum se observă în figura 1.

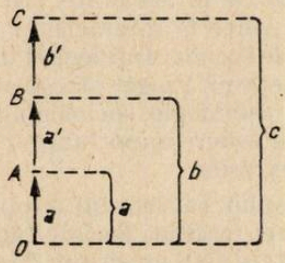

Fig. 1

Relațiile sînt următoarele : 0 ↑ a A sau A are o valoare mai mare ca O ; A ↑ a' B sau B are o valoare mai mare ca A etc. Se pot efectua de asemenea, adunarea sau scăderea valorilor, de pildă ↑ a + ↑ a' = ↑ b sau a + a' = b, apoi b + b' = c, precum și scăderi b − ' = a sau c − b' = b etc. Se poate întîmpla ca valorile B_1 să fie un scop, un sfîrșit spre care conduc mai multe mijloace diferite A_1 ; A_2 ; A_3 ; de asemenea B_1 poate fi, la rîndul lui, un mijloc în raport cu valoarea lui C_1 către care converg B_2 și B_3. Avem în cazul acesta schema din figura 2 :

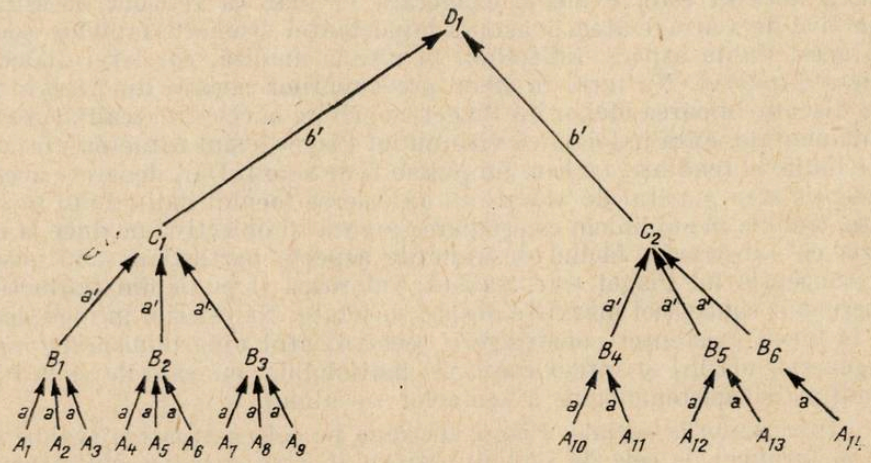

Fig. 2

Avînd în vedere varietatea normelor valorilor sociale, Piaget susține că un același individ poate cunoaște simultan mai multe scări, pe diverse planuri de activitate. Evident, pentru ca schimbul să aibă loc, trebuie să existe scările de valori și inițial *scările personale de valori*. Numai existența unor asemenea scări personale de valori permite ca în efectuarea schimbului să se poată aprecia dacă este vorba de satisfacere, prejudiciu sau de un efect nul al schimbului. Nu este greu să ne dăm seama că *scările personale de valori reprezintă o proiecție pe plan axiologic a statutului in-*

dividual. Aşa cum vom vedea în continuare, corelaţia dintre scările personale de valori şi statutul şi rolul individului este mai complexă.

Fiecare acţiune a unui individ — demonstrează mai departe Piaget — va provoca o acţiune de răspuns (sau reacţie) din partea altor indivizi. Aceste acţiuni de răspuns pot fi acţiuni materiale (cînd avem de-a face cu o valoare actuală) sau acţiuni virtuale (aprobare, blam, încurajare etc. cînd este vorba de valorizarea în timp). Scara de valori înseamnă, prin urmare, o permanentă valorizare reciprocă a acţiunilor şi serviciilor (pozitive şi negative). Să presupunem că între doi indivizi α şi α' are loc un schimb de valori. În acest caz, există trei posibilităţi : 1) α' face un serviciu, recompensînd acţiunea lui α ; 2) α'nu-i face nici un serviciu lui α, dar îi valorizează acţiunea ; 3) α'nu-i face nici un serviciu şi nici nu valorizează acţiunea lui α şi atunci va fi considerat ingrat. După cum vedem, scările personale de valori există independent de faptul dacă α' face sau nu un serviciu lui α. Aceasta înseamnă că scările personale de valori reprezintă o proiecţie pe plan axiologic nu numai a statutului, ci şi a rolului individual. Desigur, nici acum nu putem afirma că am dezvăluit complexitatea corelaţiei scară personală de valori — statut şi rol.

Analizînd în mod concret schimbul de valori, Piaget propune unele scheme şi operaţii logistice (nu matematice, avînd în vedere aspectul calitativ al schimbului de valori pe care îl studiază) pe baza următoarelor notaţii : $r\alpha$ = acţiunea sau reacţia lui α faţă de serviciile lui α' ; $s\alpha'$ = satisfacerea lui α' după acţiunea $r\alpha$; $t\alpha'$ = obligaţia lui α' rezultată din satisfacerea $s\alpha'$; $v\alpha$ = valorizarea lui α de către α'. În procesul schimbului se realizează următoarea echivalenţă :

Echivalenţa I $(r\alpha = s\alpha) + (s\alpha' = t\alpha') + (t\alpha' = v\alpha) = (v\alpha = r\alpha)$, din care rezultă că (conform figurii 3) $(\downarrow r\alpha) + (\uparrow s\alpha')(+ \downarrow t\alpha') + + (\uparrow v\alpha) = 0$, adică există echivalenţa în schimbul de valori.

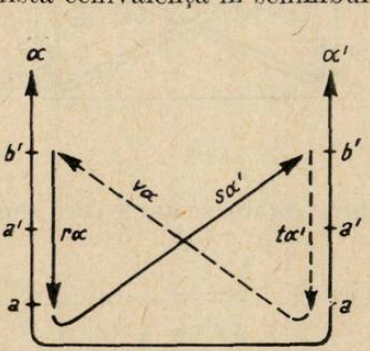

Fig. 3

În schimbul de valori nu avem întotdeauna echivalenţă. Piaget examinează patru cazuri mai importante de echivalenţă :

1. Dacă $r\alpha > s\alpha'$ (celelalte elemente rămînînd echivalente lui $s\alpha'$), adică atunci cînd acţiunea lui α este mai mare decît satisfacerea lui α', avem $(r\alpha > s\alpha') + (s\alpha' = t\alpha') + (t\alpha' = v\alpha) = (r\alpha > v\alpha)$. În acest caz, α trebuie să aleagă una din următoarele soluţii : a) să-şi schimbe scara de valori, deoarece lucrează în pierdere, are insucces ; b) să înceteze să lucreze ;

c) să continue să lucreze ca înainte, să persevereze, tinzînd la devalorizarea scărilor de valori ale propriilor judecători.

2. Dacă $r\alpha < s\alpha'$ (ceilalți termeni rămînînd echivalenți lui $s\alpha'$), adică atunci cînd satisfacerea lui α' este mai mare decît acțiunea lui α, avem $(r\alpha < s\alpha') + (s\alpha' = t\alpha') + (t\alpha' = v\alpha) = (v\alpha > r\alpha)$. În asemenea situație, firește, α va continua să acționeze ca înainte.

3. Dacă $r\alpha > t\alpha'$, adică dacă acțiunea lui α este mai mare decît obligația lui α', în timp ce $r\alpha = s\alpha'$ și $t\alpha' = v\alpha$, avem $(r\alpha = s\alpha') + (s\alpha > t\alpha') + (t\alpha' = v\alpha) = (r\alpha > v\alpha)$. Și în acest caz α este în pierdere, dar, din cauză că α' nu-i recunoaște meritele, nu-l apreciază.

4. Dacă $s\alpha' < t\alpha'$ în timp ce $r\alpha = s\alpha'$ și $t\alpha' = v\alpha$, adică atunci cînd satisfacerea lui α' este mai mică decît obligația lui α', avem $(r\alpha = s\alpha') + (s\alpha' < t\alpha') + (t\alpha' = v\alpha) = (r\alpha < v\alpha)$. Este cazul tipic al supraevaluării lui α de către α'.

Schimbul de valori înseamnă și acțiunea reciprocă a celor doi indivizi, adică un schimb dublu. De aceea, Piaget stabilește o nouă echivalență :

Echivalența II $(v\alpha = t\alpha') + (t\alpha' = r\alpha') + (r\alpha' = s\alpha) = (s\alpha = v\alpha)$, adică $(\downarrow v\alpha) + (\uparrow t\alpha') + (\downarrow r\alpha') + (\uparrow s\alpha) = 0$, ceea ce rezultă și din figura 4.

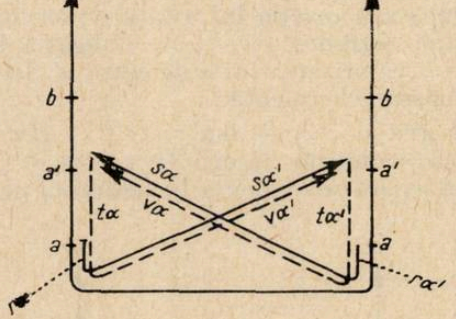

Fig. 4

Dacă are loc schimbul dublu, se anulează valorile virtuale de ordinul v și t :

Echivalența I $\downarrow r\alpha + \uparrow s\alpha' + \downarrow t\alpha' + \uparrow v\alpha = 0$
Echivalența II $\downarrow v\alpha + \uparrow t\alpha' + \downarrow r\alpha' + \uparrow s\alpha = 0$

$\downarrow r\alpha + \uparrow s\alpha' + \downarrow r\alpha' + \uparrow s\alpha = 0$ prin simplificarea lui $\uparrow v\alpha$ cu $\downarrow v\alpha$ și $\downarrow t\alpha'$ cu $\uparrow t\alpha'$. Rămîne deci $(r\alpha = s\alpha') = (r\alpha' = s\alpha)$.

Echivalența dintre acțiunea lui α și satisfacerea lui α', pe de o parte, și acțiunea lui α' și satisfacerea lui α, pe de altă parte, ne dă cheia înțelegerii trecerii de la schimburile interindividuale la schimburile dintre societăți și colectivități. Piaget imaginează în acest scop un beneficiu reciproc între doi indivizi $v\alpha > r\alpha$ și $v\alpha' > s\alpha'$, adică valorizarea lui α este mai mare

decît acţiunea lui α şi valorizarea lui α' este mai mare decît satisfacerea lui α'. De aici rezultă :

I. $(r\alpha < s\alpha') + (s\alpha' = t\alpha') + (t\alpha' = v\alpha) = (r\alpha < v\alpha)$ şi
II. $(r\alpha' < s\alpha) + (s\alpha = t\alpha) + (t\alpha = v\alpha') = (r\alpha' < v\alpha')$, după cum se vede şi din figura 5.

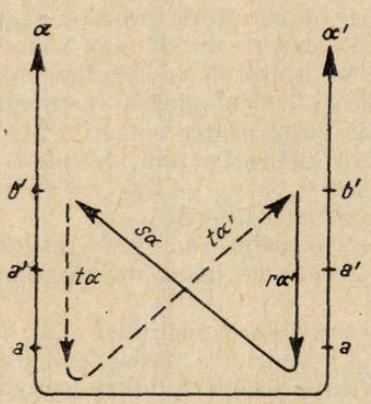

Fig. 5

Pentru Piaget, un astfel de raport de valorizare constituie expresia empirică a ceea ce numeroşi sociologi şi, în primul rînd, sociologii fenomenologi, numesc „simpatie", iar raportul invers ar fi „antipatie". El arată în această privinţă, o concordanţă de vederi cu Pierre Janet[12].

Existenţa unei astfel de valorizări reciproce, chiar şi numai pentru doi indivizi, implică o *scară comună de valori*, fără de care schimbul s-ar face la întîmplare. O asemenea scară comună de valori este *condiţia* existenţei *oricărei colectivităţi*, inclusiv a naţiunilor şi a comunităţii internaţionale. Invers, orice scară de valori corespunde unei colectivităţi de co-valorizare, constituită de ansamblul indivizilor care schimbă valorile după aceeaşi scară. Piaget numeşte colectivitate sau *clasă de co-valorizanţi* orice ansamblu de indivizi care schimbă valorile lor după o scară comună.

Acum ne putem da seama de ce scara personală de valori nu este suficientă pentru proiectarea statutului şi rolului individului. În realitate, proiecţia statutului şi a rolului se exprimă prin raportul dintre scara personală de valori şi scara comună de valori, pentru că nu putem face niciodată abstracţie de faptul că orice individ aparţine unei colectivităţi, a cărei scară comună de valori constituie un criteriu al scării personale de valori. Desigur — şi Piaget subliniază acest lucru —, există variate scări comune de valori pentru aceeaşi colectivitate : scări politice, scări estetice, literare, etice etc. Noi nu ne referim însă la fiecare domeniu de valori, ci avem în vedere valorile sociale ca atare. Din acest punct de vedere putem preciza că statutului individual îi corespunde raportarea scării personale de valori la scara comună de valori, adică $\frac{\text{scară personală de valori}}{\text{scară comună de valori}}$,

[12] Este vorba de un articol al lui Pierre Janet publicat în „Revue Philosophique" din 1931 şi intitulat *Les fatigues sociales et l'antipathie*.

în timp ce rolului îi corespunde, invers, raportarea scării comune de valori la scara personală de valori, adică $\frac{\text{scara comună de valori}}{\text{scara personală de valori}}$. S-ar putea obiecta că rolul nu este pur şi simplu răsturnarea statutului, deoarece uneori poate interveni o ruptură, o nepotrivire între statut şi rol. De altfel, Piaget nici nu se referă direct la statut şi rol, pentru că nu este vorba decît de proiectarea pe un alt plan a statutului şi rolului individual. Această proiecţie ne ajută să pătrundem mai adînc în funcţionalitatea şi deci în semnificaţia sociologică a statutului şi rolului individual.

În efectuarea schimbului dintre colectivităţi înlocuim indivizii α şi α' prin clasa de co-valorizanţi respectivă, de pildă, fie clasa A, cuprinzînd indivizii α, $\alpha,'$ α'' etc., iar $v_A = v\alpha + v\alpha' + v\alpha'' \ldots$ etc.

În acest caz avem trei situaţii diferite :

1. Dacă există *beneficii* reciproce : $v_A > r_A$, atunci $(r_A < s_A) + (s_A = t_A) + (t_A = v_A) = (v_A > r_A)$, ceea ce înseamnă că respectiva colectivitate are un caracter stabil.

2. Dacă există *subevaluare* reciprocă : $v_A < r_A$, atunci $(r_A > s_A) + (s_A = t_A) + (t_A = v_A) = (v_A < r_A)$, ceea ce înseamnă că respectiva colectivitate nu are viabilitate, legătura dintre indivizi fiind artificială.

3. Dacă există *echilibrul* de tipul $v_A = r_A$, atunci $(r_A = s_A) + (s_A = t_A) + (t_A = v_A), = (r_A = v_A)$, ceea ce înseamnă că respectiva colectivitate poate exista atîta timp cît valorile concurente nu o dezechilibrează.

De aici rezultă şi condiţiile „echilibrului social" [13] :

1) colectivul trebuie să aibă cel puţin o scară comună de valori ;

2) schimbul să ducă la beneficii reciproce sau cel puţin la echilibru. Neîntrunirea acestor condiţii înseamnă apariţia dezechilibrului, concretizat în mod deosebit în trei forme de „crize sociale"[14] :

1. Crize de tipul $r_A > s_A$, cînd în cadrul unui colectiv B, clasa A prestează mai puţine servicii restului A' fie datorită faptului că A' nu mai are nevoie de serviciile clasei A, fie datorită faptului că cei grupaţi în clasa A sînt prea numeroşi. O asemenea criză se rezolvă prin reajustarea echilibrului.

2. Criza de tipul $v_A < r_A$, cînd schimbul simplu duce la un fel de capitalizare a valorilor $(v\alpha > r\alpha)$ sau de „credit calitativ". După mult timp, o clasă, bazîndu-se pe acest credit, nu-l mai reînnoieşte, şi atunci „capitalul" se uzează, aşa cum se uzează, de pildă, în ţările capitaliste partidele politice care au stat mult la putere şi nu-şi mai pot reînnoi încrederea maselor. Asemenea crize pot ameninţa uneori însuşi fundamentul regimului politic.

3. Crize de tipul $r_B < s_B$ şi $v_B < r_B$, atunci cînd serviciile lui A către A', şi invers, nu satisfac nici pe unii, nici pe alţii. Asemenea crize — consideră Piaget — duc la situaţii revoluţionare. El adaugă că, în genere, ruptura scării comune de valori este una din caracteristicile fundamentale ale revoluţiilor politice şi sociale, ea determinînd totodată adîncirea revoluţiei prin existenţa simultană a două scări opuse : una pe cale de dispariţie, alta în curs de constituire.

---

[13] De fapt este vorba nu de „echilibru social", ci de relativa stabilitate a colectivităţii, a relaţiilor interpersonale.

[14] Denumirea de „crize sociale" este improprie. Este vorba de crize în stabilitatea relaţiilor interpersonale.

Observaţiile lui Piaget cu privire la diferitele tipuri de crize ale stabilităţii relaţiilor interpersonale, ale stabilităţii colectivelor sînt valoroase. El are dreptate şi cînd vede o legătură între situaţiile revoluţionare şi ruptura scărilor comune de valori. Pretenţia însă de a considera aceste crize ca fiind „crize sociale" sau cauze ale revoluţiilor politice şi sociale este exagerată. În realitate, ruptura scărilor comune de valori sau antagonismul dintre scara comună de valori şi scara personală de valori nu este decît o reflectare, o proiecţie pe alt plan a antagonismului sau a rupturii dintre statutul şi rolul individului, iar în cazul colectivităţii, a unei situaţii caracterizate prin existenţa rupturii pentru un număr important de indivizi din colectivitatea respectivă. Este adevărat că această ruptură poate avea repercusiuni asupra structurii sociale de ansamblu, dar esenţialul este că ruptura dintre statut şi rol, respectiv ruptura scării comune de valori, exprimă, reflectă rupturile, contradicţiile din structura socială. Prin urmare, nu locul individului în societate determină „crizele sociale", ci invers, structura socială determină, în ultimă instanţă, statutul şi rolul indivizilor. Aceasta înseamnă că însuşi mecanismul schimbului de valori sociale nu este simplu şi independent de ansamblul social. Este semnificativ faptul că însuşi Piaget şi-a dat seama de acest lucru, completînd tabloul schimbului de valori sociale cu coordinarea normativă a valorilor. Pornind de la premisa justă că orice echilibru calitativ, în cadrul schimbului de valori, este instabil, Piaget susţine că orice societate, în afara schimbului de valori, are şi un ansamblu de operaţii generale sau dispozitive de conservare a valorilor, al căror rol este de a asigura echilibrul printr-o serie de obligaţii de ordin moral sau juridic şi care se constituie *în interiorul* schimbului de valori. Este de fapt o recunoaştere — deşi o recunoaştere numai pe jumătate, pentru că se referă doar la normele juridice şi morale — — a caracterului dependent al statutului şi rolului individual faţă de societate în ansamblu.

În domeniul schimbului de valori, Piaget arată necesitatea deosebirii schimbului actual de schimbul în timp sau durabil. Pentru echilibrul durabil este nevoie de reciprocitate normativă. De aceea se acordă o deosebită importanţă acestor valori normative, Piaget considerînd chiar deosebirea dintre schimbul de valori şi echilibrul normativ ca fiind analogă cu deosebirea dintre percepţii sau reprezentările nenormative şi raţionament adică sistemul de operaţii normative de ordin logic. Normele morale şi juridice sînt definite ca ansamblul operaţiilor tinzînd la conservarea valorilor în schimburile de tipurile I şi II.

Am văzut că Piaget prezintă tipul I de echivalenţă astfel: $(r\alpha' = s\alpha') + (s\alpha' = t\alpha') + (t\alpha' = v\alpha) = (v\alpha = r\alpha)$. Acolo unde valorile se distrug, există relaţii interindividuale tinzînd la conservarea valorilor sau la blamarea distrugerii.

Dacă există beneficiul reciproc, susţine Piaget, schimbul de valori va rămîne în afara sferei moralei, ca fruct al simplei simpatii. Între norme şi valori există un raport de la formă la conţinut: normele sînt operaţiile de ordin formal, în timp ce valorile sînt conţinutul acestor forme. O valoare normativă este valoarea care rezultă din aplicarea unor norme. De pildă, normele juridice constau în transformarea valorilor de schimb virtuale în „drepturi" şi „obligaţii" (codificate sau nu). Morala asigură conservarea valorilor într-o măsură mai radicală, graţie unor operaţii

coordonînd mijloacele şi scopurile. Condiţiile „morale" de conservare în cazul echivalenţei I sînt următoarele : 1) satisfacerea nedefinită a lui α' de către α (dacă în schimbul simplu α acţionează ($r\alpha$), în vederea propriului succes ($v\alpha$), în reciprocitatea de ordin moral, α acţionează în vederea satisfacerii lui α', satisfacerea constituind un scop, şi nu un mijloc; de aceea satisfacerea e „nedefinită", adică nu este determinată în funcţie de raportul $r\alpha \leftrightarrow v\alpha$); 2) evacuarea lui $r\alpha$ de către, α', după intenţia lui α. Ambele condiţii pot fi reduse la substituirea reciprocă a scărilor sau substituirea reciprocă a mijloacelor şi scopurilor. Aceasta defineşte „reciprocitatea normativă" de ordin moral. În schimbul de ordin moral, echivalenţa II nu intervine decît în cazuri particulare, determinată de substituirea reciprocă a mijloacelor şi a scopurilor. În cazul cînd una din părţi nu se supune normei, cealaltă parte se mulţumeşte cu „satisfacţia interioară", cu autoaprobarea. Schimbul moral apare, prin urmare, şi ca un schimb interiorizat în conştiinţă.

Avînd în vedere că norma este obligaţia care asigură echilibrul dintre schimburile actuale şi toate schimburile anterioare, Piaget se referă şi la conceptul de respect. Numim „respect", spune Piaget, sentimentul legat de *valorizările pozitive* (şi absenţa respectului pentru *valorizările negative*) ale persoanelor (indivizilor) în opoziţie cu valorizarea obiectelor sau serviciilor. Piaget are perfectă dreptate atunci cînd face distincţie între valoarea (şi respectiv valorizarea) unui om şi valoarea actelor sale. Această distincţie are o mare însemnătate în special atunci cînd apreciem valorile normative în raport cu statutul şi rolul individului. De pildă, actele unui om — ale unui savant — se pot înscrie pe trepte diferite ale ierarhiei valorilor într-un sistem social dat, dar savantul, prin întreaga sa operă, prin viaţa şi activitatea sa, are o valoare proprie, căreia îi corespunde sentimentul de respect pe care semenii săi i-l datorează. Din acest punct de vedere, respectul este un derivat pe plan afectiv al rolului individului în sistemul social dat. Respectul nu se suprapune direct pe rol şi nici nu poate fi legat nemijlocit de valorizare, întrucît între respect şi rol intervin factori sociali de alt ordin[15]. Piaget consideră respectul ca un sentiment faţă de indivizi şi critică interpretarea respectului ca un sentiment faţă de legea morală sau colectivă (la Kant şi Durkheim). Adevărul se află de fapt la jumătatea drumului, între cele două interpretări. Respectul se adresează, desigur, indivizilor, dar este mijlocit de coordonatele sociale, colective care încadrează rolul individului, oamenii respectînd şi norma şi pe indivizi. Însuşi Piaget recunoaşte parţial această complexitate a respectului şi vorbeşte de două forme de respect : *respectul unilateral*, sau valorizarea nereciprocă a doi indivizi, şi *respectul mutual*. Respectul unilateral este prima formă (în ordinea genezei psihologice) şi poate fi exemplificat prin respectul copiilor faţă de părinţi. Respectul mutual provine din echivalenţă. Normele datorate respectului unilateral constituie o morală a datoriei şi normele respectului mutual, o morală a reciprocităţii.

În ceea ce priveşte normele juridice, Piaget consideră că coordinarea normativă de ordin juridic constituie o conservare a valorilor în cazul echivalenţei II, dar fără condiţia satisfacerii nedefinite a partenerului. Aşa cum am mai arătat, echivalenţa II are următoarea formă ($v\alpha = t\alpha'$)+

[15] În alte articole, consacrate specificului socialului şi semnelor socialului (puterea şi valoarea), ne-am referit la asemenea factori.

$+ (t\alpha' = r\alpha') + (r\alpha' = s\alpha) = (s\alpha = v\alpha)$. Semnificaţia termenilor este următoarea : $v\alpha$ = dreptul lui α recunoscut de α'; $t\alpha'$ = obligaţia corelativă a lui α'; $r\alpha'$ = prestări ale lui α' destinate îndeplinirii obligaţiei $t\alpha'$; $s\alpha$ = satisfacerea lui α rezultînd din prestările lui α'. Echivalenţa poate fi afectată de diferite tipuri de perturbări :
1) $v\alpha > t\alpha'$ sau $v\alpha < t\alpha'$, adică α şi α' nu sînt de acord asupra drepturilor şi obligaţiilor ; 2) $t\alpha \gtrless r\alpha'$, adică ei nu se înţeleg asupra manierii în care α' îşi îndeplineşte obligaţiile ; 3) $r\alpha \gtrless s\alpha$, ceea ce înseamnă că α nu e satisfăcut de prestări ; 4) $s\alpha \gtrless v\alpha$ sau neechivalenţa dintre satisfacerile obţinute şi dreptul pe care îl avea α. Pentru ca echivalenţa să fie asigurată, sînt necesare două condiţii : 1) $v\alpha = s\alpha$, conform cu $(v\alpha = t\alpha') + (t\alpha' = s\alpha) + + (s\alpha = v\alpha)$, şi 2) $t\alpha' = r\alpha'$, de unde $(r\alpha' = r\alpha) + (s\alpha = t\alpha') = (r\alpha' = t\alpha)$.

Referindu-se la teoreticianul dreptului Petrajitsky, Piaget sublinia că şi acesta a găsit patru condiţii necesare şi suficiente pentru ca să existe un „fapt normativ" de ordin juridic, şi anume : 1) persoana care are dreptul de a cere sau de a primi prestări (deci persoana α) ; 2) persoana supusă obligaţiei (α') ; 3') ideea de ceea ce trebuie făcut de titularul dreptului($v\alpha$) ; 4) ideea de ceea ce trebuie făcut de către cel supus obligaţiei ($t\alpha'$). De aici Petrajitsky a tras concluzia că relaţia de drept este un raport bilateral imperativ-atributiv ($v\alpha = t\alpha'$), în timp ce relaţia morală nu ar fi decît un raport unilateral imperativ. Piaget critică această interpretare, arătînd că şi raportul moral este *bilateral* şi, mai mult decît atît, pe baza lui se poate concepe şi *raportul necodificat de drept* între individ şi colectivitatea din care face parte, cu condiţia ca dreptul uneia din părţi să fie recunoscut de cealaltă. De exemplu, individul α recunoaşte colectivului A dreptul v_A de a-i impune obligaţia $t\alpha$, iar A îi acordă lui α dreptul $v\alpha$ de a ocupa o anumită poziţie socială — să zicem — o situaţie privilegiată, stabilindu-i un anumit statut pe baza căruia individul poate juca un anumit rol. Aceasta nu mai este însă un schimb valoric pe baza normelor de drept, ci doar o înţelegere contractuală, care ar fi, după Piaget, independentă de scara valorilor. În realitate, înţelegerea presupune o scară comună de valori (care este scara lui A), iar dacă mulţi sociologi au încercat să fundamenteze pe baza schimbului dintre individ şi colectivitate noţiunile de „drept obiectiv" şi mai ales de „solidaritate" (Piaget se referă direct la Duguit), apare şi mai clar că existenţa unei scări comune de valori este implicită.

Mecanismul schimburilor valorice, în cadrul dreptului codificat, se prezintă la fel, în principiu, ca şi în cazul dreptului necodificat. Piaget imaginează şi în acest caz schimbul dintre colectivităţi pe baza echivalenţei II : $(v_A = t_{A'}) + (t_{A'} = r_{A'}) + (r_{A'} = s_A) = (s_A = v_A)$, în care A posedă dreptul de a edicta legi, iar A' este supus obligaţiei de a executa. Deci v_A = dreptul lui A de a edicta norme (legi, regului, ordine, judecăţi etc.); $r_{A'}$ = actul lui A' de a executa norma lui A ; s_A = satisfacerea lui A, rezultînd din executarea normei. Dacă apare inegalitatea $r_{A'} < s_A$, atunci $s_A - r_{A'} = (s_A - d)$, în care diferenţa d constituie un *delict*, care se compensează prin *pedeapsă*, de asemenea determinată de normă. Ea constă în privarea de un bun a lui A', valoarea notată cu r' A', astfel încît, dacă $r_{A'} < s_A$, atunci $r_{A'} + r'_A = s_A$.

Aspectele reliefate de Piaget în legătură cu valorile normative, cu dreptul codificat sau necodificat au semnificaţie pentru problema statutului

şi rolului individual numai în măsura în care relaţiile de drept sînt parte integrantă a relaţiilor sociale. Pe de altă parte însă, reliefarea existenţei scindării colectivului D în clasa de co-valorizanţi care edictează normele şi clasa care le execută dovedeşte necesitatea subordonării schimbului valoric, şi prin urmare, a tuturor problemelor legate de locul individului în societate faţă de structura socială şi de sistemele pe care le include. Piaget face abstracţie de o serie de aspecte concrete ale schimbului valoric în cadrul coordinării normative de ordin juridic, cum ar fi deosebirea dintre dreptul represiv şi dreptul restitutiv, dintre dreptul real şi dreptul cooperativ, dar el îşi dă seama de dependenţa acestui schimb faţă de coordonatele sociale şi de aceea încheie consideraţiile cu reliefarea corelaţiei dintre *echilibrul normativ* şi *echilibrul social*. Piaget distinge, în cadrul acestei corelaţii, două cazuri extreme între care se pot constitui diferite variante.

1. Regimurile autocratice, teocraţii etc., în care subiecţii A′ sînt supuşi maximului de obligaţii şi nu posedă decît un drept minim ($t_{A'} > v_A$). Structura juridică nu permite schimbul liber de valori, dar se păstrează echilibrul prin impunerea obligaţiilor şi prin impunerea de către clasa conducătoare a moralei oficiale (valorile morale care cer respectul faţă de deţinătorii puterii).

2. Regimurile în care drepturile egalează obligaţiile ($t_B = v_B$) şi în care normele sînt elaborate cu participarea celor care trebuie să le respecte. Piaget consideră că şi în acest caz poate interveni dezechilibrul, dacă există un exces de drepturi sau de satisfaceri prin obligaţii. Atunci normele morale trebuie să fie capabile să redreseze balanţa forţelor existente.

Piaget ajunge la asemenea concluzii, intuind faptul că schimbul de valori între indivizi este subordonat — într-un fel sau altul — sistemului social, structurii sociale. El nu are însă dreptate cînd strămută problema schimbului individual de valori pe planul întregii societăţi, identificînd, în mod abstract, schimbul de valori individual cu schimbul între colectivităţi. În realitate, existenţa claselor sociale, a diferitelor forţe sociale, determină şi complexitatea deosebită a schimbului de valori. Echilibrul social la care se referă Piaget este de fapt un echilibru în coeziunea relaţiilor interpersonale, iar regimurile amintite sînt expresii abstracte ale unor relaţii foarte vagi dintre stat şi supuşi. Piaget nu ţine seama de faptul că însăşi puterea de stat este expresia unui anumit echilibru social, a unui raport al forţelor de clasă din rîndurile populaţiei care se supune normelor de stat. Pe de altă parte, Piaget separă forţat domenii foarte strîns legate ale realităţii sociale ; normele juridice, normele morale, scările comune de valori sînt *toate* determinate de sistemul social respectiv şi în nici un caz nu poate fi vorba de impunerea moralei oficiale atunci cînd schimbul liber de valori nu are loc, adică atunci cînd nu există acceptarea scărilor comune de valori. Valorile morale, ca şi valorile juridice sînt valori sociale şi ca atare nu pot fi opuse sau separate de celelalte valori, caracterul lor normativ neconstituind o expresie a unui specific asocial al lor.

Cu toate acestea, studiul lui Piaget are o deosebită însemnătate pentru faptul că abordează problema schimbului *calitativ* al *valorilor sociale*, pentru faptul că permite o interpretare sociologică a locului indivi-

dului în relaţiile interindividuale şi în societate, pentru faptul că permite, în felul acesta, o nouă interpretare a conceptelor de statut şi rol.

Operaţiile şi grupările logistice i-au permis de asemenea lui Piaget să atragă atenţia asupra corelaţiei dintre schimbul de valori şi echilibrul social şi, prin aceasta, să indice posibilitatea unei semnificaţii diagnostice a conceptelor de statut şi rol.

STATUT, ROL ŞI INTEGRĂRI SOCIALE

Viciul principal al concepţiilor nemarxiste despre statut şi rol constă în răsturnarea raporturilor reale dintre statut şi rol, pe de o parte, şi structura socială, pe de altă parte. Locul individului în societate se poate stabili ţinînd seama de faptul că esenţa umană este dată de relaţiile sociale, iar poziţia individului depinde în primul rînd de coordonatele sociale care definesc această poziţie. Desigur, atunci cînd studiem statutul şi rolul individului, noi facem abstracţie pentru un moment de structura socială, pentru că statutul şi rolul nu se deduc automat din structura socială. Acest lucru nu înseamnă însă că ele *s-ar constitui independent* de structura socială. Pentru înţelegerea acestei subordonări este nevoie de o viziune sociologică asupra individului, şi în această privinţă concepţia lui Piaget oferă un început valoros. Extrapolarea concluziilor privind schimbul valoric interindividual la schimbul între colectivităţi, fără a ţine seama de raportul real dintre individ şi societate, constituie o limită a concepţiei lui Piaget.

Chiar şi din punct de vedere istoric, conceptele de statut şi rol nu pot fi apreciate şi redate dimensiunii lor sociale reale decît raportîndu-se la structura socială. Conceptul de statut este prezent din antichitate. Juriştii romani, referindu-se la raporturile statului cu indivizii şi la subiectele dreptului, au stabilit trei statusuri : *status libertatis*, *status civitatis* şi *status familiae*. În evul mediu, pînă prin secolul al XII-lea, conceptul de statut sau status era sinonim cu acela de ordin sau ordo. Era în general admis că societatea feudală cuprindea trei ordine : ordinul sacerdotal, ordinul cavaleresc şi ordinul monahal. Treptat, toate funcţiile şi ocupaţiile s-au constituit în statusuri, iar ordinele au rămas numai pentru funcţiile cu caracter religios. În procesul ridicării şi afirmării burgheziei, noţiunea de statut—complet distinctă, de data aceasta, de aceea de ordin—capătă accepţia de „stare". În zilele noastre, aşa cum am văzut, statusul vine să înlocuiască conceptul de poziţie şi are o semnificaţie psihosociologică. Nu există încă unanimitate în rîndul sociologilor cu privire la termenul de *statut* sau *status*. Majoritatea studiilor din ţara noastră adoptă termenul de „status"[16] . Avînd în vedere existenţa mai multor sisteme de comportament în configuraţia culturală, după care se apreciază statusul, avînd în vedere şi necesitatea unei interpretări sociologice, care să includă şi abordarea psihosociologică, noi menţinem *conceptul de status* pentru *fiecare sistem de comportament* şi pe cel de *statut* pentru *totalitatea status-*

[16] Vezi, de pildă, articolul prof. H. H. Stahl, citat mai sus, sau comunicarea lui Petru Pânzaru, *Asupra conceptelor „status"—„rol"*. Simpozionul de Sociologie-Bucureşti, iunie 1969 secţiunea I.

urilor unui individ, adică pentru determinarea de ansamblu a locului individului în societate.

Considerăm că, *din punct de vedere sociologic*, *statutul* poate fi apreciat ca *un ansamblu de determinări sociale*, *care definesc poziția individului în sistemul social dat*. Statutul astfel definit implică și aspectul psihosociologic, adică comportamentul pe care individul îl pretinde pentru sine din partea celorlalți. Tot așa după cum individul nu poate fi desprins din societatea în care se află, la fel și statutul sociologic este un însoțitor inevitabil al fiecărui individ, deși individul își poate schimba statutul avînd în același timp mai multe statusuri. Să presupunem situația unui anumit individ care este profesor de matematici, este căsătorit și are doi copii, este membru de partid și deputat în Consiliul popular. În fiecare din sistemele de comportament, el ocupă un anumit status, potrivit valorii sociale pe care o reprezintă situarea în sistemul respectiv, pentru societate. Prin urmare, la școală, la catedră, el apare cu precădere profesor, acasă, în familie, se manifestă mai ales ca soț și părinte, iar în viața publică, politică ca membru de partid și deputat. Toate aceste situații la un loc alcătuiesc statutul individului respectiv, deși statusurile nu pot fi considerate independente și egale între ele.

În literatura sociologică există de acum încercări de a defini—de pe poziții sociologice marxiste—statutul. Petru Pânzaru îi dă, bunăoară, următoarea definiție: statusul... „desemnează pozițiile (situațiile) obiectiv determinate de factori naturali și sociali pe care le ocupă, în timp, individul, grupul, clasa, în raport cu diferitele elemente ale formației social-economice sau cu totalitatea ei. Acestor poziții le este asociat ... un sistem de drepturi și obligații reglementat social și perceput personal" [17]. Individul poate ocupa în timp diferite statuturi, dar aceste statuturi—ca ansambluri de statusuri—nu sînt totuși decît determinări ale aceluiași individ în sistemul social. Pe drept Jean Stoetzel afirma că statutul conferă individului propria sa definiție socială[18]. Pornind de la această idee a lui Stoetzel, Petru Pânzaru o extinde la grup, clasă socială etc. În literatura structuralist-funcționalistă există într-adevăr numeroase încercări de extindere a conceptului de status la clase, grupuri, partide politice[19]. Din punct de vedere structuralist-funcționalist, lucrul e explicabil: structura socială nu este decît dispoziția statusurilor și a rolurilor, statusurile și rolurile creează structura socială, și atunci apare evident că și grupurile, clasele sociale au statut (status). Din punct de vedere marxist însă, lucrurile stau altfel: statutul și rolul se referă la locul individului în ansamblul social; iar analiza statuturilor și rolurilor presupune *structura socială dată*. Statutul cuprinde un ansamblu de statusuri. Dacă trecem de la individ la grup sau clasa socială care generalizează un *status*, noi trebuie să facem *abstracție de toate celelalte statusuri*. În exemplul dat mai sus, dacă trecem de la individ la grupul socioprofesional al profesorilor de ma-

---

[17] Petru Pânzaru, *Asupra conceptelor „status" — „rol"*, p. 2.

[18] Jean Stoetzel, *La psychologie sociale*, Paris, Flammarion, 1963.

[19] În ultimul timp au apărut, într-adevăr, numeroase studii consacrate extinderii conceptelor de status și rol la grupuri, clase și partide politice, datorate finlandezilor Jaakko Hintikka și Beijo Wilenius, norvegianului Ulf Torgersen și americanilor Friederick C. Engelmann și Mildred A. Schwartz.

tematici, noi facem abstracţie de toate celelalte statusuri, pentru că în grupul profesorilor de matematici intră şi bărbaţi, şi femei, şi oameni căsătoriţi, şi oameni necăsătoriţi, şi indivizi cu copii, şi alţii fără copii, membri şi nemembri de partid, de vîrste foarte diferite şi ocupînd locurile cele mai diverse pe scările de prestigiu. Noi putem caracteriza, în general, un anumit grup socioprofesional, o anumită pătură socială sau o clasă socială. Dar aceasta intră în domeniul analizei structurii sociale, şi nicidecum nu este vorba de locul individului în societate, de statut sau rol. Nu sîntem de acord cu Petru Pânzaru nici în ceea ce priveşte determinarea statutului de factori naturali. Petru Pânzaru are în vedere, desigur, statusurile de sex şi vîrstă. Dacă, într-adevăr, sexul şi vîrsta unui individ sînt factori de ordin „natural", statusul respectiv e determinat de *poziţia socială* pe care individul de vîrsta şi de sexul respectiv o are *în societate.*

În ceea ce priveşte *rolul*, el poate fi considerat ca *relaţia socială care se stabileşte între statutul individului şi ceilalţi indivizi în mijlocul cărora trăieşte.* Rolul este însoţitorul permanent al statutului, reversul lui sau statutul individului privit prin ochii celor care-l înconjură. Locul individului în societate trebuie privit sub dublu aspect : de statut şi rol. În mod teoretic, în situaţii în care nu luăm în consideraţie alţi factori, rolul ar trebui să rezulte din statut. În realitate, individul „îşi învaţă" rolul pe baza statutului şi intervenţia altor factori determină decalajul, uneori chiar ruptura dintre statut şi rol.

Petru Pânzaru defineşte conceptul de *rol* ca desemnînd „cerinţele formulate (aşteptate ca legitime) de către formaţia social-economică şi elementele ei componente faţă de membrii lor conform statusurilor de sex-vîrstă şi a celor acordate de societatea respectivă şi conform sistemelor de valori şi norme existente". Nu putem fi de acord nici cu această definiţie. Ea este aproape identică cu cea dată de R. Linton, care arăta că rolul „include atitudinile, valorile şi comportamentul prescris de societate oricărei persoane"[20], subliniind subordonarea rolului faţă de statut. Petru Pânzaru încearcă, de asemenea, să subordoneze statutul şi rolul structurii sociale, ceea ce corespunde într-adevăr cerinţelor unei abordări marxiste a problemei. Afirmînd însă că statutul şi rolul „capătă conţinut şi sens numai în raporturi de subordonare şi coordonare cu alte concepte esenţiale ale sociologiei marxiste, cum sînt : formaţiunea social-economică, forme de comunitate social-umane . . . etc"[21], el atribuie calitatea de subiect în definirea rolului şi statutului formaţiunii sociale, şi nu individului. Statutul şi rolul sînt subordonate structurii sociale date şi prin ea şi formaţiunii sociale. Aceasta nu înseamnă însă că statutul şi rolul ar decurge în mod automat din structura socială respectivă, ele fiind concepte ale întregului social. Dimpotrivă, conceptele de statut şi rol au sens şi semnificaţie *sociologică* tocmai pentru că desemnează *locul individului* în societate, tocmai pentru că acest loc *nu* poate fi *dedus* automat din structura socială şi tocmai pentru că în concepţia marxistă corelaţia societate-individ este o corelaţie dialectică, individul nefiind pur şi simplu elementul pasiv

[20] Ralph Linton, *Fundamentul cultural al personalităţii*, p. 110—111.
[21] Petru Pânzaru, *op. cit.*, p. 1.

al societății, ci un factor activ, el însuși purtînd cu sine întreaga încărcătură a socialului.

Statutul și rolul individului în societate se pot schimba, pentru că și locul lui în structura socială se schimbă. Schimbările pot avea loc fără să afecteze structura socială ca atare sau fără a afecta uneori chiar și structura grupului social din care face parte individul, cu toate că schimbările pot fi rapide, numeroase și pot privi pe majoritatea indivizilor. Alteori însă, aceste schimbări pot afecta și afectează într-adevăr structura socială. Întotdeauna, schimbările rapide și numeroase ale statuturilor și rolurilor sînt semne ale unor perturbări sau mutații în structura socială. De aceea, studiul statuturilor și al rolurilor capătă valoare de diagnoză socială.

Studiul statutului și al rolului individului în societate trebuie completat cu studiul schimbărilor de statut și rol. Vom folosi în acest scop noțiunea de integrare. Integrarea este întrebuințată mai ales în domeniul pedagogiei, psihologiei, psihologiei sociale, atunci cînd este vorba de adaptarea individului la o nouă profesiune, la o nouă colectivitate sau la un nou loc de muncă și mai puțin în sociologie sub forma de integrare socioprofesională. Noi folosim termenul de *integrare* într-o accepție mai largă, incluzînd *toate modificările care țin de locul individului în societate.*

Definim deci *integrarea* ca *orice schimbare de status, statut și rol al unui individ.* Din acest punct de vedere, deosebim următoarele forme de integrări :

Integrări fără grad sînt acele schimbări ale statusurilor unui individ care nu modifică statutul și nici rolul lui. Schimbările de vîrstă, modificările intervenite în familie prin nașterea unui nou copil, schimbarea locului de muncă în aceeași instituție sau întreprindere, fără modificarea funcției sau a salarizării, sînt exemple de astfel de integrări. Uneori, în funcție de anumite particularități ale colectivității sociale, modificările statusului de vîrstă pot afecta și statutul general al individului. Acestea sînt însă cazuri excepționale.

Întregrări de gradul întîi sînt acele schimbări de statut și rol care au loc în mod normal în viața indivizilor. De pildă, promovarea unui elev dintr-o clasă în alta sau din ciclul elementar în liceu reprezintă astfel de integrări. La fel, promovarea în funcție la anumite servicii, după un număr de ani, se încadrează în integrări de gradul întîi. Anumite schimbări de acest fel nu pot fi întotdeauna considerate integrări de gradul întîi. Un absolvent al liceului, după susținerea bacalaureatului, poate să intre în producție pe baza calificării sale sau să urmeze mai departe învățămîntul superior. Cum în învățămîntul superior intră — pe baza unei selecții riguroase — un procent relativ mic din totalul absolvenților liceelor, trecerea în învățămîntul superior nu mai reprezintă o integrare de gradul întîi, ci o integrare de gradul trei. În schimb, promovarea unui asistent pe post de lector sau obținerea unei noi gradații în învățămînt, sau ridicarea în grad a unui ofițer activ sînt integrări de gradul întîi.

Integrări de gradul doi sînt acele modificări în poziția socială a individului care au implicații mari asupra rolului, deși uneori, în mod aparent, nu se modifică în mod corespunzător și statutul. De pildă, un funcționar cu muncă de răspundere (să zicem un inginer-șef la o mare întreprindere) este mutat într-un post similar la o altă întreprindere din altă parte

a ţării. La fel, mutarea unui medic de la oraş la ţară sau de la ţară la oraş se încadrează în aceeaşi categorie. Tot integrări de gradul doi sînt acele modificări care afectează puternic rolul după o perioadă temporară de ascensiune în statut. Să zicem că un inginer dintr-o întreprindere capătă o importantă funcţie politică în stat, dar, după cîteva luni, dovedindu-se necorespunzător, este retrimis la vechiul său loc. Deşi formal el are acelaşi statut ca şi colegii săi, totuşi, în virtutea „prăbuşirii" din funcţia înaltă, rolul său este puternic modificat.

Integrări de gradul trei sînt acele schimbări temporare, dar mari în statut şi rol, precum şi schimbările mari fundamentate obiectiv. Aceste schimbări pot fi pozitive sau negative. Plecarea unui salariat în concediu, intrarea unui tînăr în armată pentru satisfacerea serviciului militar, îmbolnăvirea unui om al muncii sînt integrări de gradul trei. În acelaşi timp, pedeapsa cu închisoarea este o integrare de gradul trei cu sens negativ. Tot integrare de gradul trei cu sens negativ este şi repetenţia unui elev, pentru că rămînerea în aceeaşi clasă nu înseamnă conservarea statutului, ci alterarea procesului integrării de gradul întîi şi deci modificarea de statut şi rol în sens negativ. În ceea ce priveşte anii studenţiei pentru un tînăr, aceştia pot fi consideraţi, aşa cum am văzut, tot integrări de gradul trei.

Integrări de gradul patru sînt acele modificări sau schimbări de statut şi rol care se grefează pe o ruptură evidentă dintre statut şi rol, dintre aspiraţiile şi năzuinţele individului şi locul pe care-l ocupă în societate. Un pictor de talent silit să lucreze într-un magazin, un muzician ajuns profesor de ştiinţe naturale, un scriitor de valoare neînţeles şi neapreciat de semenii săi, un savant împiedicat să-şi realizeze opera, toate acestea sînt exemple de integrări de gradul patru. Ele vădesc nepotriviri flagrante în constituirea scărilor de valori în societate.

Integrările de gradul cinci sînt acele modificări care par a contraveni celei mai elementare logici : un negustor ajuns profesor universitar, un croitor ajuns comandant de oşti, un fost prim-ministru ajuns măturător de stradă, foşti împăraţi ajunşi tăietori de lemne sau grădinari (cazul foştilor împăraţi ai Germaniei şi Chinei) etc. Aceste mutaţii sînt condiţionate de cele mai multe ori de frămîntări sociale foarte violente. Marii comandanţi de oşti ai revoluţiei franceze şi ai perioadei bonapartiene au fost recrutaţi dintre jurişti, zidari, comercianţi etc. Integrările de gradul cinci sînt caracteristice perioadelor de răsturnări revoluţionare, de răsturnări ale scărilor de valori existente sau perioadelor de descompunere socială.

O comparaţie între aceste şase categorii de integrări şi jocul echilibrului şi rupturii în scările de valori, precum şi faţă de maturizarea contradicţiilor sociale ne duce uşor la concluzia că schimbările de statut şi rol, ca atare, nu pot determina „crize sociale", dar pot constitui seismografe ale cutremurelor sociale, întrucît sînt — de cele mai multe ori — expresii ale unor crize pe care noi le numim *crize ale poziţiei sociale a indivizilor* şi care reflectă şi ele, la rîndul lor, fenomenele survenite în structura socială. Asemenea crize pot fi determinate de următoarele împrejurări :

1. Foamea de valori creează o stare de relativă criză a poziţiei sociale a indivizilor, manifestîndu-se în perioade de frămîntări sociale sau crize, în perioade de după război, cînd sistemul social existent are nevoie de mai multe cadre decît poate găsi. Atunci are loc o promovare

rapidă în ierarhia de cadre, fără a se ține seama de valorile reale, adică de scările de valori valide ale sistemului dat. Schimbările de statut și rol sînt foarte rapide. În principiu, această situație nu este de durată și nu influențează prea mult situația socială. Totuși, în procesul schimbărilor care se manifestă sub forma *integrărilor de toate gradele* apar adeseori următoarele două fenomene : a) pe de o parte, încălcarea sistematică a propriilor scări de valori, care aduce indivizi nepregătiți în poziții mai înalte și o promovare în pripă a acelor elemente care nu corespund cel mai bine situației, creînd o ruptură între statut și rol, și b) pe de altă parte, o tendință de stăvilire a promovării de cadre, ceea ce duce la frustrarea unor elemente capabile de „drepturile" lor. Ambele fenomene favorizează o răsturnare a scărilor de valori existente, lucru care poate avea urmări sociale serioase.

2. Ruptura dintre individ și societate, care capătă forma unei crize pe care o numim *criză a înstrăinării*. Clasicii marxismului au arătat — de exemplu în *Ideologia germană* — că scindarea societății în clase antagoniste face ca societatea să-i apară individului ca o forță ostilă, străină lui, care îi încătușează avîntul. Individul se simte izolat, înconjurat de nepăsarea sau chiar ostilitatea semenilor săi. Marx și Engels subliniază că, chiar în cadrul aceleiași clase sociale sau chiar în cadrul unirii și colaborării indivizilor, unirea îi apare individului ca o forță înstrăinată, ostilă[22]. În principiu, o asemenea criză poate avea loc numai în condițiile societăților cu clase antagoniste. Totuși, și după lichidarea claselor exploatatoare pot interveni, în sectoare limitate ale vieții sociale, fenomene asemănătoare atîta timp cît principiile socialismului nu s-au generalizat și nu au intrat în viața obișnuită a poporului respectiv. Unei asemenea rupturi îi corespund o înmulțire a integrărilor de gradul doi și trei și mai ales integrările cu sens negativ. Ruptura dintre individ și societate duce de cele mai multe ori la o ruptură a scărilor de valori, la existența unor scări de valori diferite, ceea ce adîncește autoînstrăinarea esenței umane.

3. Ruptura dintre statut și rol se manifestă, mai ales, ca o *criză a scărilor de valori*. Urmare uneori a unor crize sociale profunde, alteori a unei foame de valori, această ruptură este însoțită, în primul rînd, de integrări de gradul patru și cinci. De data aceasta, integrările sînt nu numai expresia dezechilibrului social, ci pot fi, la rîndul lor, cauza unor perturbări și mai grave în sistemul social. Caracteristică societăților cu clase antagoniste, ruptura dintre statut și rol este favorizată de existența unor scăderi de valori diferite, de faptul că, în limitele celor două clase antagoniste, rolurile sînt exclusive și nu pot deservi statuturi individuale asemănătoare sau analoge.

Simpla enumerare a tipurilor de integrări și a cauzelor crizelor poziției sociale a indivizilor ne arată complexitatea și semnificația bogată a problemei locului individului în societate, nu numai pentru valoarea teoretică, ci și pentru simptomele adînci ale proceselor sociale pe care poate să le dezvăluie.

[22] K. Marx — F. Engels, *Ideologia germană*, în idem *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962, p. 35.

COMUNICĂRI

DESCRIPȚIILE HOTĂRÎTE ȘI NUMELE PROPRII LA BERTRAND RUSSELL

DE
DRĂGAN STOIANOVICI

Problema căreia Russell i-a căutat o soluție în teoria sa despre descripții s-ar încadra, înăuntrul tabloului logicii contemporane, printre problemele de interes filozofic. Reluată de multe ori în scrierile lui, această teorie constituie unul din punctele constante ale gîndirii sale, neafectat de schimbările pe care le-au înregistrat concepțiile lui cu privire la unele probleme înrudite. Importanța pe care i-a acordat-o Russell este firească, dacă avem în vedere o trăsătură mai generală a filozofiei sale, anume convingerea sa că aparatul logicii, la a cărui perfecționare a contribuit el însuși atît de mult, este esențial pentru progresul cercetării filozofice. Esențial, firește, nu ca un depozit de soluții, ci în primul rînd ca un instrument pentru formularea mai adecvată a acestor probleme și deci pentru înțelegerea exactă a naturii lor.

Analiza russelliană a descripțiilor e o bună ilustrare a sensului și a importanței acestei legături dintre logică și filozofie. La fel de semnificativ este din acest punct de vedere faptul că analiza sa nu e unanim acceptată; la mai bine de o jumătate de secol de la formularea teoriei lui Russell, problema stăruie în cercetările contemporane de logică și filozofie. Confruntarea punctelor de vedere are însă tot timpul ca un reper esențial interpretarea propusă de el.

Sub aspectul proprietăților logice, descripțiile sau, cum le mai numește Russell, expresiile denotative sînt de două feluri. De o parte, descripțiile ambiguie, constînd, de regulă, dintr-un substantiv, determinat sau nu cu ajutorul unui adjectiv sau al unei expresii mai complicate avînd o asemenea funcție și precedat de articolul nehotărît (de exemplu „o casă", „un om care se ocupă cu geografia"); de altă parte, descripțiile hotărîte[1], deosebite de cele dintîi prin aceea că substantivul are atașat articolul hotărît (de exemplu „autorul lui *Waverley*", „întemeietorul logicii formale"

[1] În engleză, *definite descriptions*. Credem că traducerea cea mai naturală în românește este „descripții hotărîte" (prin analogie cu corespondența „definite article" — „articol hotărît"), și nu „descripții definite".

Rev. filoz., **17**, *6*, p. 641–651, București, 1970

etc.). Cînd se vorbește de teoria russelliană a descripțiilor, se au în vedere expresiile singulare de acest din urmă tip, descripțiile hotărîte, socotite și de către el drept „de departe cele mai interesante și dificile expresii denotative" în privința interpretării[2].

În virtutea formei lingvistice însăși, o construcție verbală de acest fel este menită să exprime o determinație ce convine în exclusivitate unui individ (sau i-ar conveni astfel dacă ar exista). Mai bine zis, aceasta e una din funcțiile principale pe care le îndeplinesc astfel de expresii în procesul comunicării, inclusiv atunci cînd apar ca subiecte în judecăți singulare. Fiindcă în diferite contexte, ele au și alte întrebuințări, de pildă pentru a reda universalitatea unei enunțări (ca în proverbul „Omul nepățit, chiar văzînd nu vede") sau ca nume individual al unei clase. Pe de altă parte, trebuie menționat că descripțiile hotărîte pot avea și o formă verbală diferită de cea descrisă mai înainte, întrucît unicitatea referinței se poate realiza și prin alte mijloace, de pildă prin folosirea numeralelor ordinale sau a superlativelor („primul alpinist care a cucerit Everestul", „cel mai mare poet al românilor") ș.a.

Notația standard folosită în logică pentru descripțiile hotărîte este (ιx) $(\ldots x \ldots)$. Ea poate fi citită: „acel individ care ...", unde în locul punctelor poate sta o funcție propozițională monadică. Astfel, expresia „cel mai frumos oraș din Moldova", să zicem, s-ar reda prin „(ιx) (x e cel mai frumos oraș din Moldova)" sau, ceva mai analizat, „(ιx) (x e oraș din Moldova și x e mai frumos decît oricare alt oraș din Moldova").

Dintr-un anumit punct de vedere, descripțiile hotărîte se aseamănă, prin rolul pe care-l joacă în propoziții, cu numele proprii și cu pronumele demonstrative: toate pot servi, ajutate, eventual, și de alte elemente ale discursului și ale situației, la specificarea subiectului predicației, și anume ca subiect unic. Totuși descripțiile ridică anumite probleme dificile în calea interpretării și conțin o complexitate pe care Russell o dezvăluie în analiza sa în așa fel încît în anumite privințe descripția va apărea net opusă numelui propriu.

Teoria descripțiilor hotărîte, dezvoltată în 1905 în studiul *On Denoting*, publicat în revista „Mind", marchează într-adevăr o cotitură în concepția lui Russell despre semnificație și analiza ei. Pînă în acel moment, după cum mărturisește într-o scriere de mai tîrziu, el împărtășea convingerea că orice cuvînt din componența unei propoziții, întrucît contribuie la înțelesul ei, trebuie să aibă un înțeles propriu și, ca atare, și un semnificat, că tot ce poate fi obiect de gîndire ființează într-un anume fel, deși nu neapărat în lumea realităților obișnuite. „Crezusem — scrie el, referindu-se la concepția sa de dinaintea elaborării teoriei descripțiilor, — că, de pildă, cuvîntul *the* (adică articolul hotărît din limba engleză, — *n.n.*) denotă un soi de obiect curios pe care logicianul virtuos poate nădăjdui să-l întîlnească în cerul platonician"[3]. O asemenea poziție, împotriva căreia este îndreptată în primul rînd teoria descripțiilor (hotărîte), a reprezentat-o îndeosebi Meinong. Împotriva ideii sale că orice frază denotativă gramatical corectă stă pentru un obiect, teoria descripțiilor propusă de Russell arată în esență

[2] Bertrand Russell, *On Denoting*, în Bertrand Russell, *Logic and Knowledge, Essays, 1901—1950*), Londra, George Allen & Unwin Ltd., 1956, p. 44.

[3] Bertrand Russell, *My Philosophical Development*, Londra, George Allen & Unwin Ltd., 1959, p. 160.

că un cuvînt sau o expresie din cuprinsul unei enunțări pot contribui la înțelesul acesteia chiar dacă luate izolat nu au o semnificație și nu denotă ceva existent. Aceasta de altfel nu e ceva specific doar descripțiilor singulare.

Teoria după care o expresie poate contribui la înțelesul unei propoziții din care face parte, numai cu condiția de a denota, are cîteva consecințe inacceptabile. Între altele, pentru a putea explica cum pot avea înțeles fragmente de discurs în care apar drept constituenți expresii ce nu au un denotat în sens obișnuit, ea e nevoită să postuleze tot felul de obiecte fantomatice, bizare nu numai în ceea ce privește modul lor de a ființa, ci și în raport cu conformarea la exigențe logice atît de fundamentale, cum e legea noncontradicției. În „jungla meinongiană" — cum a fost denumit ironic universul suprapopulat care rezultă de aici — își găsesc locul, între altele, entități corespunzînd unor expresii ca „actualul rege al Franței" și „pătratul rotund". Căci, evident, există propoziții cu sens în care pot să figureze aceste expresii. În particular, însăși asertarea inexistenței unor astfel de entități, întrucît e făcută cu ajutorul unor propoziții în care ele apar în calitate de subiect, presupune într-un anumit fel existența lor. Enunțarea e făcută despre ceva, chiar dacă e vorba de simpla enunțare a inexistenței. Ar apărea de aici, în speță, că e întotdeauna contradictoriu să se nege existența a indiferent ce"[4].

Rădăcina încurcăturilor ce se nasc în acest fel se află, după Russell, în analiza incorectă a propozițiilor în cuprinsul cărora figurează expresii singulare descriptive care aparent nu denotă nimic. Propozițiile de acest fel (de exemplu „Regele Franței e chel") gramatical au un subiect singular și un predicat, dar logic structura lor e cu totul alta. În realitate, arată Russell, propoziția „Regele Franței e chel", și în general orice propoziție avînd ca subiect gramatical o descripție hotărîtă, este complexă și explicitarea alcătuirii ei poate da și dezlegarea interpretării pentru respectivele descripții. Enunțarea „Regele Franței e chel", dacă e adevărată, comportă adevărul următoarelor trei enunțuri :

(1) Există cineva care e rege al Franței.
(2) Nu există mai mult de un rege al Franței.
(3) Nu există nimeni care să fie rege al Franței și să nu fie chel.

Propoziția (2), care redă unicitatea implicată de articolul hotărît, poate fi scrisă mai elaborat cu ajutorul conceptului de identitate : '(x) (y) [(x e rege al Franței. y e rege al Franței) $\supset$ x e identic cu y)]'. Asamblînd cele trei enunțuri rezultate din analiză, propoziția „Regele Franței e chel" se va scrie (folosind pentru identitate simbolul „=") sub forma : „($\exists$x)[x e rege al Franței. (y) (y e rege al Franței $\supset$ y = x). x e chel]".

În mod general, dată fiind o propoziție de forma „G (ιx) F x", în care se enunță deci un predicat G despre individul (unic) care e F, forma ei logică se pune în evidență transcriind-o prin ($\exists$x) [Fx. (y) (Fy $\supset$ y = x). Gx]. Se observă numai decît că în această propoziție este implicat — în sens strict — că există un individ și numai unul care este F. Dacă această condiție nu este satisfăcută, adică dacă nu există nici un individ care e F sau

[4] Bertrand Russell, *On Denoting*, în Bertrand Russell, *Logic and Knowledge, Essays. 1901—1950*, p. 99 ; cf și P. F. Strawson, *On Referring*, în I. Copi și J. Gould (eds.) *Contemporary Readings in Logical Theory*, New-York, The MacMillan Co., 1967, p. 107—108.

există mai mulţi, propoziţia în întregul ei va fi falsă, indiferent de interpretarea lui G. Într-adevăr, diferitele propoziţii care conţin ca subiect gramatical o aceeaşi descripţie hotărîtă nu se vor deosebi una de alta decît prin cea de-a treia componentă. Primele două sînt la fel în toate cazurile, şi, dacă ele nu sînt adevărate, nu va fi adevărată nici o conjuncţie care le conţine ca membre. Astfel, orice propoziţie avînd ca subiect gramatical descripţia hotărîtă „actualul rege al Franţei", indiferent care ar fi predicatul ei, va fi falsă în virtutea falsităţii primei componente, $(\exists x)$ (x e rege actual al Franţei); pe cînd, de pildă, orice propoziţie avînd ca subiect gramatical „victoria lui Napoleon" (expresia fiind luată ca descripţie hotărîtă, se înţelege), indiferent care e predicatul, va fi falsă prin nesatisfacerea condiţiei de unicitate, implicată în clauza (2).

Aceasta constituie tocmai trăsătura caracteristică a interpretării descripţiilor propusă de Russell: condiţia de existenţă şi unicitate, care trebuie îndeplinită pentru ca descripţia să denote, să aibă o referinţă, nu este doar presupusă, ci explicit asertată. Este o parte a enunţării propriu-zise. De aici rezultă sub aspect logic anumite avantaje, dar tot aci se află şi punctul în legătură cu care este contestată, în unele critici, valabilitatea interpretării russelliene.

Avantajele tratării în modul arătat a descripţiilor hotărîte sînt exemplificate de Russell în cazul propoziţiilor de existenţă şi al celor de identitate, unde interpretările rivale — cum s-a văzut de pildă în cazul celei a lui Meinong — dau naştere la dificultăţi sau chiar la incoerenţe. Afirmarea existenţei a ceva desemnat printr-o descripţie hotărîtă nu mai apare acum ca superfluă, iar negarea existenţei nu mai e contradictorie. Ce înseamnă a spune că „Actualul rege al Franţei există" sau „Autorul lui *Waverley* există", respectiv „Actualul rege al Franţei nu există" sau „Autorul lui *Waverley* nu există"? Explicaţia e acum uşor de dat: „...Cînd spun «autorul lui Waverley există» — scrie Russell —, am în vedere faptul că există o entitate *c*, astfel încît « x a scris *Waverley* » e adevărată cînd x e *c* şi e falsă cînd x nu e *c*. « Autorul lui *Waverley* » a dispărut cu totul ca constituent, încît, atunci cînd spun « Autorul lui *Waverley* există », nu spun nimic despre autorul lui *Waverley*. Aveţi în schimb această complicată înjghebare din funcţii propoziţionale, iar « autorul lui *Waverley* » a dispărut. Aşa se face că pot spune cu deplin înţeles « Autorul lui *Waverley* n-a existat ». N-aş avea o asemenea posibilitate dacă « Autorul lui *Waverley* » ar fi un constituent al propoziţiilor în a căror exprimare verbală apare această frază descriptivă" [5]. Altfel spus, nu avem de-a face aici cu propoziţii alcătuite dintr-un subiect singular şi din pretinsul predicat „există", ci cu propoziţii în care se afirmă că există sau, respectiv, nu există un individ care satisface condiţiile date în descripţie. În mod analog, o propoziţie de identitate, cum ar fi „Autorul lui *Waverley* e Walter Scott", înseamnă că există un individ care e singurul autor al lui *Waverley* şi că acel individ e Walter Scott. Printre avantajele interpretării russelliene tretuie menţionat faptul că orice propoziţie gramatical corectă conţinînd descripţii hotărîte este adevărată sau falsă, fără a fi nevoie să se postuleze entităţi filozofic dubioase ca o condiţie pentru ca propoziţiile respective să aibă sens şi valoare de adevăr. În felul acesta, enunţurile în care apar

[5] Bertrand Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, în *Logic and Knowledge*, p. 250.

descripții hotărîte, după ce structura lor este pusă adecvat în evidență, nu creează dificultăți în legătură cu legea noncontradicției și cu legea terțului exclus și încetează totodată să furnizeze pretexte pentru inferențe eronate cu caracter metafizic.

Analiza russelliană a descripțiilor hotărîte este considerată din acest din urmă punct de vedere, atît de către autorul ei, cît și de către alți reprezentanți ai filozofiei analitice, drept un model de analiză filozofică, o ilustrare a modului în care folosirea atentă a aparatului logic modern poate contribui la clarificarea unor chestiuni de interes filozofic.

Ce caracter are, din punct de vedere logic, tratamentul descripțiilor singulare potrivit teoriei lui Russell? El constă, după cum s-a văzut, în transcrierea propozițiilor de tipul arătat în așa mod încît să devină vizibil că descripțiile din cuprinsul lor nu sînt subiecte logice și că de fapt propozițiile respective luate ca întreg nu sînt formate dintr-un subiect și un predicat, ci sînt propoziții existențiale complexe. Ceea ce din pricina formei gramaticale derutante pare a fi o simplă enunțare a unui predicat despre un subiect singular este de fapt o conjuncție de trei enunțuri, dintre care două asertează existența unui obiect ca singurul care posedă determinația specificată de descripție, iar cel de-al treilea atribuie obiectului astfel individualizat o proprietate sau o relație cu alte obiecte. În nici unul din cele trei enunțuri descripția nu mai apare, dar contribuția ei la înțelesul propoziției este acum explicitată. În măsura în care avem o echivalență între propoziția inițială și conjuncția celor trei propoziții care o transcriu fără a conține expresia descriptivă, se poate spune că s-a dat o definiție a descripției hotărîte; dar nu o definiție a ei ca entitate logic de sine stătătoare, ci doar ca parte dintr-un întreg care e o propoziție. S-a dat, altfel spus, o definire contextuală a descripției[6] sau, cum spune Max Black, o metodă de reformulare a oricărei propoziții în care apare descripția.

Mai mult chiar, se poate considera că, în viziunea lui Russell, o definire altfel decît contextuală a unei descripții hotărîte nici *nu e posibilă*, întrucît, considerată izolat, descripția nu are un înțeles propriu. Descripțiile fac parte din categoria simbolurilor incomplete. Ele nu pot fi nici măcar provizoriu tratate, în analiza propozițiilor ce le conțin, ca formațiuni complexe ce posedă ca atare un înțeles. Cînd o descripție hotărîtă apare într-o propoziție, spune Russell, „nu există un constituent al acelei propoziții corespunzător acestei descripții considerată ca întreg". În analiza adecvată a propoziției, descripția e dizolvată și dispare. Cu alte cuvinte, cînd spun „Scott e autorul lui *Waverley*", a presupune că avem aci trei constituenți: „Scott", „e" și „autorul lui *Waverley*" înseamnă a face o analiză greșită. Firește că v-ați putea gîndi la o asemenea analiză. Ați putea admite că „autorul lui *Waverley*" e o expresie complexă, susceptibilă de demontare, crezînd totuși că pentru început propoziția s-ar putea descompune în cele trei unități. Această părere e total greșită. „Autorul lui *Waverley*" nu e cîtuși

[6] G. E. Moore, *Russell's "Theory of Descriptions"*, în P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Bertrand Russell*, New York, Tudor Publishing Company, 1951, p. 197: „Pe cît îmi dau seama — scrie Moore —, pentru a spune că, făcînd o aserțiune de forma «*s*, înseamnă nici mai mult, nici mai puțin decît *p*», *am dat o definiție* (corectă sau incorectă) a lui *s*, o condiție suficientă este ca enunțarea folosită pentru a exprima pe *p* (1) să menționeze separat un număr total mai mare de concepte și obiecte decît *s* și (2) să nu conțină ca parte a sa nici pe *s* și nici vreo altă propoziție avînd aceeași semnificație ca *s*..." (p. 197). Analiza russelliană a descripțiilor satisface, evident, această cerință.

de puțin un constituent al propoziției. Și în fapt nu există în ea nici un constituent corespunzător frazei descriptive" [7].

Este scoasă aici în evidență tocmai trăsătura prin care descripțiile hotărîte, ca simboluri incomplete, contrastează în principal cu numele proprii. Acestea din urmă, în măsura în care sînt cu adevărat, deci logic, nume proprii, sînt chiar prin aceasta constituenți veritabili ai propozițiilor în care apar, nu pseudoconstituenți eliminabili, ca descripțiile. Existența denotatului este o condiție a statutului de nume propriu. Enunțurile în care ar apărea ca subiect (pretinse) nume proprii lipsite de denotat ar fi simple nonsensuri. Spre deosebire de descripții, potrivit teoriei lui Russell, numele proprii n-au nici un înțeles dacă nu există un obiect pe care să-l desemneze. „Deși Franța e acum republică, pot să fac enunțuri despre actualul rege al Franței, enunțuri care, deși false, nu sînt lipsite de sens. Dar, dacă pretind că-l cheamă Ludovic al XIX-lea, orice enunț în care «Ludovic al XIX-lea» e folosit ca nume va fi nu fals, ci lipsit de sens" [8]. Pornind de aici, se sugerează o definiție posibilă, de interes logic, a numelor proprii. Ținînd seama, pe de o parte, de modul de definire contextuală a descripțiilor, despre care a fost vorba mai înainte și în care apăreau în mod esențial variabile și cuantificări, iar pe de altă parte de contrastul sintactic dintre expresiile singulare și predicate (fie monadice, fie poliadice), Russell poate defini numele propriu drept „un cuvînt ce nu denotă un predicat sau o relație și poate să apară într-o propoziție ce nu conține nici o variabilă" [9] (prezența variabilelor, cînd este vorba de o propoziție formulată în limba naturală, o semnalează articolele hotărît și nehotărît, precum și cuvintele „unii", „toți", „nici unul" etc.).

Opunerea în acest fel a numelor proprii și a descripțiilor are în vedere însă, așa cum s-a putut observa deja din formulările anterioare, numele *logic* proprii, nu tot ceea ce gramatical se încadrează acestei categorii. Numele proprii obișnuite nu sînt neapărat nume proprii în sens logic, deși pot să fie folosite și așa. De multe ori, ele sînt descripții singulare deghizate. Așa se explică faptul că putem discuta fără a cădea în nonsens, dacă există sau nu Dumnezeu sau dacă a existat sau nu Shakespeare. În general, se poate spune că o propoziție de tipul „N există" e lipsită de sens dacă N e nume propriu din punct de vedere logic; dacă o asemenea propoziție e considerată ca avînd sens (ca putînd fi adevărată sau falsă), N e logic o descripție, cu toate că gramatical simulează statutul de nume propriu. Nume proprii în sens fundamental sînt cele ce trebuie să poată fi înțelese altfel decît prin definire verbală, și anume ca denotînd ceva nemijlocit dat în experiență; sînt, adică, simboluri singulare pe care le tratăm ca simple, fie că ceea ce ele denotă este sau nu intrinsec simplu [10].

---

[7] Bertrand Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, în *Logic and Knowledge*, p. 247—248.

[8] Bertrand Russell, *My Philosophical Development*, Londra, George Allen & Unwind Ltd., 1959, p. 168.

[9] *Ibidem*, p. 167.

[10] „Numele logic proprii și toate simbolurile singulare care sînt folosite ca nume logic proprii își dobîndesc semnificația direct de la denotațiile lor, încît simpla apariție a unui asemenea simbol singular într-o propoziție este de ajuns pentru a comunica existența denotației. Ar fi, prin urmare, un fel de tautologie să-i atribuim în plus existența și un fel de contradicție să i-o negăm" (vezi și David F. Pears, *Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy*, Londra The Fontana Library, 1967, p. 57).

A întreba dacă limba naturală conține nume proprii în sens logic, care sînt ele și ce anume denotă, înseamnă a continua analiza pe un teren unde considerațiile filozofice încep să joace un rol central. Pentru înțelegerea contrastului dintre numele logic proprii și descripții este suficient însă să se înțeleagă deosebirea dintre cele două moduri posibile de a folosi numele proprii obișnuite, de pildă numele de persoane: ca descripții disimulate și, respectiv, ca subiecte nedeterminate prin vreo descripție, în enunțuri atributive sau de relație de orice fel. De altfel, pentru înțelegerea teoriei descripțiilor și a propozițiilor existențiale, conceptul de nume logic propriu și identificarea numelor logic proprii nu sînt necesare, analiza putîndu-se opri la nivelul numelor proprii obișnuite. E drept că la Russell, cel puțin în faza filozofică a atomismului logic, analiza era menită să ajungă la entități absolut simple ca denotații ale numelor logic proprii, urmînd ca de la ele să înceapă reconstrucția epistemologică și ontologică. Este însă util ca mecanismul propriu-zis al analizei să fie distins de destinația filozofică pe care i-a dat-o Russell și chiar acele rezultate ale ei care pot fi obținute fără adoptarea unei poziții filozofice anumite să fie tratate separat de cele cu evidente presupoziții filozofice. Analiza în felul arătat a descripțiilor hotărîte și a propozițiilor existențiale nu trebuie să conducă neapărat la datele senzoriale ca denotate ale numelor logice proprii. „Aparatul logic însuși—scrie cu referire la aceasta D.F. Pears— nu conține nimic care să facă această destinație inevitabilă. Lucrul acesta se poate pierde ușor din vedere, dat fiind că (Russell) folosește în fapt aparatul său logic pentru a ajunge acolo. Dar, cînd îl folosește în felul acesta, el e nevoit să pună în joc tradiționalele argumente sceptice împotriva convingerii noastre comune în existența obiectelor exterioare. Dacă n-ar fi apelat la aceste argumente, el n-ar fi fost nevoit să identifice particularele, care sînt denotatele numelor logic proprii, cu datele senzoriale. Căci aparatul său logic urmărește în primul rînd înțelegerea și semnificația, funcția lui fiind de a trasa în mod ordonat și sistematic liniile ce leagă simbolurile de lucrurile de la care ele își derivă în cele din urmă semnificațiile, încît dacă el nu s-ar fi lăsat convins de argumentele scepticului, aceste lucruri n-ar fi trebuit să fie neapărat datele senzoriale" [11].

Această situație ilustrează un aspect mai general al relației dintre logică și filozofie. Dezvoltarea și aplicarea unor instrumente logice pot avea loc în strînsă împletire cu obiectivele filozofice și sub imboldul nevoilor analizei filozofice, dar aceste instrumente, odată elaborate, sînt ceva deosebit de utilizarea ce li se dă și pot fi întrebuințate și altfel, în funcție de presupozițiile extralogice de la care se pleacă sau care sînt introduse pe parcursul analizei. Clarificarea pe care, admițînd că e valabilă, o aduce teoria descripțiilor în legătură cu structura unui tip important de expresii din limba naturală este incontestabilă cel puțin într-o privință. Ea dezvăluie unul din modurile în care expresiile de acest tip pot să aibă înțeles, independent de faptul dacă denotă sau nu ceva și că, în consecință, folosirea lor inteligibilă este perfect compatibilă cu inexistența unor entități care, dacă ar exista, ar fi denotate de către ele în chip unic. Acesta e un rezultat negativ, desigur. El nu echivalează cu vreun mod de a proba

[11] David F. Pears, *Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy*, p. 58—59.

nexistența entităților de un fel sau altul, dar arată, în orice caz, dispensabilitatea lor fără prejudicii pentru eficiența și coerența comunicării. Postularea entităților dubioase de care este vorba apare ca datorîndu-se unei inferențe nevalide, sugerată de un accident lingvistic pe care o analiză adecvată îl înlătură [12]. Că acest obiectiv critic este atins de teoria descripțiilor, se poate admite, în măsura în care analiza nu e contestată, fără a fi nevoie de a-l urma pe Russell mai departe în inferențele pe care el însuși dorește să le facă pornind de la sintaxa discursului amendată cu ajutorul aparatului logic.

Teoria descripțiilor ca simplu instrument logic, oricum e apreciată valabilitatea ei, poate fi deci privită separat de modul specific în care concepe Russell reconstrucția filozofică și în care folosește analiza descripțiilor pentru această reconstrucție. Max Black consideră în acest sens că ea poate fi tratată drept o tehnică de traducere logică metafizic neutră, „capabilă de justificare în mod independent de aderarea la orice epistemologie discutabilă". Corectitudinea traducerilor efectuate în acest fel este în principiu verificabilă în același fel ca și corectitudinea traducerii dintr-o limbă naturală în alta, criteriile ei nefiind influențate de punctele de vedere filozofice divergente. „Nu e extravagant de optimist — —spune Black—să sperăm că, odată teoria separată de componentele mai specific metafizice cu care e asociată în prezentarea lui Russell, ea poate întruni, în cele din urmă (fără a prejudeca asupra eventualelor diferențe de opinie privitoare la interpretarea și valoarea metodei), un consens de același grad cu cel pe care-l întîlnim în calculul propozițional elementar sau alte ramuri bine statornicite ale logicii simbolice" [13]. Această neutralitate filozofică a metodei ca atare se datorează, evident, faptului că traducerea pe care ea o efectuează privește doar cuvintele logice din expresiile despre care este vorba, clarificînd unele aspecte ale modului cum sînt ele folosite, și nu implică nimic în privința celor extralogice. Ceea ce se vede și din faptul că analiza poate fi redată în mod schematic, folosind variabile-predicat, și nu predicate specifice. Termenii generali extralogici figurează doar ca ilustrări pentru tipul de context în care se efectuează traducerea elementelor logice din construcția expresiei singular descriptive.

Considerată doar ca tehnică de traducere logică, interpretarea russelliană a descripțiilor hotărîte poate fi comparată cu alte moduri posibile de a le trata și apreciată din punctul de vedere al avantajelor și dezavantajelor pe care adoptarea ei le comportă în privința regulilor de formare și a regulilor de inferență în sistemele logice. Definirea contextuală propusă de Russell a descripțiilor hotărîte are, cum s-a spus deja, avantajul că orice expresie constînd din aplicarea unui predicat la o descripție, adică orice expresie de forma „- - (ιx) (...x...) - -" este o propoziție, indiferent dacă e satisfăcută sau nu condiția de existență și unicitate pentru descripție. În cazul cînd această condiție nu e satisfăcută, vom avea de-a face, pur și simplu, cu o propoziție falsă, deoarece, cum s-a văzut, unicitatea este aici enunțată ca o parte din conținutul total al propoziției în care figurează descripția. Pe de altă parte, tratamentul russe-

[12] *Ibidem*, p. 18 și 24—25.

[13] Max Black, *Russell's Philosophy of Language*, în P. A. Schilpp (ed.), *op. cit.*, p. 243—244.

llian comportă unele complicații de partea regulilor de inferență. Astfel, regula specificării din universal nu e aplicabilă simplu, ca în cazul constantelor individuale. Din (x) Fx nu se poate infera pur și simplu, să zicem, F (ιx) Gx, întrucît aceasta din urmă conține ca parte din înțelesul ei existența și unicitatea individului cu proprietatea G, ceea ce premisa universală (x) Fx, evident, nu garantează. Inferența va fi validă doar dacă adăugăm premisei inițiale și această clauză, adică (∃x) [Gx. (y) (Gy⊃y = x)]. O altă complicație constă în necesitatea de a specifica în fiecare caz ce anume urmează a fi socotit drept context al unei descripții date. Dacă avem, bunăoară, expresia '∼F(ιx) Gx', ea ar putea fi transcrisă fie sub forma '(∃x) [Gx. (y) (Gy⊃y = x). — Fx]', fie sub forma '— (∃x) [Gx. (y) (Gy⊃y = x). Fx]', al căror înțeles, evident, diferă. În speță, cînd condiția de unicitate nu e satisfăcută, prima din aceste expresii devine falsă, iar cea de-a doua adevărată. De unde nevoia suplimentării corespunzătoare a regulilor privitoare la folosirea descripțiilor [14].

În general, din punctul de vedere care intervine aici, modul russellian de tratare a descripțiilor hotărîte și altele cu care poate fi comparat sînt privite, cum spune Carnap, nu drept aserțiuni despre sensul frazelor de acest tip dintr-o limbă naturală sau alta, ci drept „propuneri privind interpretarea și, în consecință, regulile de deducție ce guvernează descripțiile în limbajele simbolice". Carnap apreciază că în acest sens nu se pune problema de a stabili care din diferitele concepții propuse e adevărată, ci doar a evalua avantajele și dezavantajele fiecăreia, optînd pentru cea mai comodă.

De aici totuși nu rezultă că singurul punct de vedere din care poate fi privită și apreciată interpretarea russelliană a descripțiilor hotărîte este acesta. După cum s-a putut observa deja, Russell dă teoriei descripțiilor o destinație filozofică pe temeiul convingerii sale că, printr-o analiză adecvată a limbii, putem fi conduși spre armătura de bază a experienței noastre și a lumii. Pe această linie apare pe primul plan cercetarea mecanismelor referinței din limbile naturale, pentru a degaja ceea ce e esențial și ireductibil în ele. În acest cadru își are locul, evident, analiza frazelor denotative în general și a descripțiilor hotărîte îndeosebi. Criteriile de a judeca analiza russelliană în această perspectivă vor fi, evident, altele, deși poate să nu fie la fel de evident cum anume s-ar formula ele. Unele dintre cele mai importante critici ale teoriei russelliene, cum e cea făcută de Strawson, sînt tocmai de această natură și urmăresc să pună în evidență nu doar eventuala ei incomoditate, ci să arate că soluția lui Russell este pur și simplu greșită [15]. Strawson consideră că pentru înțelegerea adecvată a naturii descripțiilor singulare este esențial să se facă deosebire între expresie, o întrebuințare a unei expresii și o rostire a unei expresii și tot așa în privința propozițiilor. Expresiile în general și propozițiile în speță au sau nu înțeles (*meaning*), independent de întrebuințarea pe care le-o dăm într-o ocazie sau alta. Referirea, respectiv adevărul și falsul, privesc în schimb nu expresiile și propo-

[14] Vezi Rudolf Carnap, *Meaning and Necessity*, enlarged edition, The University of Chicago Press, 1956, p. 34—35, și Irving Copi, *Symbolic Logic*, New York, The MacMillan Company, 1967, p. 167—168.

[15] P. F. Strawson, *On Referring*, în I. Copi și J. Gould (eds.), *Contemporary Readings in Logical Theory*, New York, The MacMillan Co., 1967, p. 110.

zițiile ca atare, ci întrebuințările particulare ce li se dau. „Problema dacă o propoziție sau expresie este *semnificativă sau nu* nu are nimic de-a face cu problema dacă propoziția *rostită cu un anumit prilej* este folosită sau nu, cu acel prilej, pentru a face o aserțiune adevărată-sau-falsă, sau dacă expresia e folosită cu acel prilej pentru a menționa sau a face referire la ceva"[16]. Putem avea expresii cu înțeles care în anumite întrebuințări să nu realizeze totuși referirea, precum și propoziții cu înțeles care, folosite în anumite ocazii, să nu fie nici adevărate, nici false. Cînd rostim, bunăoară, propoziția „Regele Franței e chel", fără a menționa pe nimeni prin folosirea expresiei „Regele Franței", propoziția nu încetează să fie semnificativă. Atîta doar că prin ea nu spunem atunci nimic adevărat sau fals, deoarece n-am menționat pe nimeni prin această întrebuințare particulară a respectivei expresii, care, în sine, e perfect semnificativă.

Strawson e de acord că, atunci cînd o descripție singulară e folosită la începutul unei propoziții cu scop de referire unică, în această folosire e inclusă prezumția că există un individ și numai unul care satisface descripția. Dar această prezumție legată de folosirea articolului hotărît — obiectează el — nu e totuna cu *aserțiunea* că condițiile existențiale de care vorbește Russell sînt îndeplinite. „Face parte din semnificația expresiilor de tipul celor discutate posibilitatea de a le folosi, într-o imensă varietate de contexte, pentru a face referiri unice. Dar nu face parte din semnificația lor aserțiunea că ele sînt astfel folosite sau că sînt satisfăcute condițiile unei asemenea folosiri a lor" [17].

Critica strawsoniană este de intenție filozofică în măsura în care analiza limbii servește acestui scop. Strawson e în dezacord, cum o spune explicit, cu acei logicieni care acceptă că teoria descripțiilor dezvoltată de Russell „dă o interpretare corectă a întrebuințării unor asemenea expresii în limba naturală (*ordinary language*)" [18]. El vrea să arate că această teorie, *astfel privită*, conține unele erori fundamentale și susține, în opoziție cu ea, că în întrebuințarea standard a frazelor singulare descriptive în limba naturală, propozițiile care le conțin nu asertează, adică nu implică în sens propriu, logic, existența individului care ar satisface descripția, ci doar o presupun. Acest punct este, desigur, susceptibil de discuție. Plauzibilitatea analizei strawsoniene este pusă uneori pe seama specificului exemplelor alese de el. Russell însuși, în replica sa, consideră că obiecții de felul celor formulate de Strawson nu s-ar putea ridica dacă se separă problema semnificației de cea a egocentricității (ele apar împletite în exemplul preferat al lui Strawson, unde e folosită descripția „Regele Franței" sau „Actualul rege al Franței"). Într-un articol recent [19] apărut în legătură cu această dispută, Robert Vorsteg susține că exemplul analizat de Strawson nu e reprezentativ pentru uzul standard al frazelor descriptive, ci ilustrează mai degrabă cazul special în care se știe dinainte că descripția nu are denotat. În folosirea obișnuită a propozițiilor ce conțin descripții, contextul e în schimb de așa fel încît problema adevărului său falsității enunțului

[16] *Ibidem*, p. 112.
[17] *Ibidem*, p. 117—118.
[18] *Ibidem* p. 106.
[19] R. Vorsteg, *Definite Descriptions and Existential Entailment*, în „The Monist", vol. 51, 1967, nr. 1, p. 136, 150.

e deschisă, există „o opțiune vie între adevăr și fals". „Și în aceste contexte obișnuite... atunci cînd descoperim că individul la care se face referirea nu există, sîntem dispuși să spunem că enunțul respectiv e fals" [20] și deci să admitem că în el a fost conținut, adică implicat în sens logic, un enunț existențial. O asemenea utilizare a enunțurilor conținînd descripții hotărîte nu contravine, de altfel, funcției lor referitoare.

În general, cînd este vorba de corectitudinea analizei russelliene, se pune problema de a determina explicit criteriile care ar urma să fie folosite pentru a decide împotriva sau în favoarea ei. Chiar dacă se adoptă criteriul fidelității față de uzul curent, o apreciere sigură pare greu de făcut. Dar — lucru și mai important — Russell nici nu recunoaște uzul curent drept criteriu decisiv de corectitudine. Intenția sa nu e atît dezvăluirea exactă a particularităților unei construcții sau a alteia din limba engleză, cît clarificarea logică, chiar dacă aceasta implică o revizuire. Aici rezidă o divergență mai adîncă dintre el și curentul filozofiei analitice contemporane din care face parte Strawson.

[20] *Ibidem*, p. 143.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

TEORIA «FORMELOR FĂRĂ FOND» ÎN VIAȚA IDEOLOGICĂ DIN ROMÂNIA ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA ȘI LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XX-LEA *

DE

DAMIAN HUREZEANU

Dezvoltarea de la formă la fond, cunoscută într-o altă variantă cu circulație mai largă ca *teoria formelor fără fond*, a ocupat în gîndirea românească din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și în primele decenii ale secolului al XX-lea un loc de primă importanță. Ea a întrunit adeziunea unor exponenți ai principalelor curente de gîndire — conservator — junimist, liberal și socialist, fiecare dintre ei dîndu-i însă o interpretare din perspectiva pozițiilor de clasă pe care se aflau.

Prioritatea în postularea și lansarea teoriei aparține junimismului — orientare politică de nuanță conservatoare. Întreaga ideologie junimistă și reprezentanții cei mai autorizați ai acesteia — Titu Maiorescu [1], Th. Rosetti [2], P. Missir — au făcut din teoria formelor fără fond unul din pilonii de susținere ai întregii lor concepții asupra fenomenului social-economic, politic și cultural românesc.

---

* Comunicare ținută la sesiunea de lucru din decembrie 1969 a Institutului de studii istorice și social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R.

[1] Ideile călăuzitoare izvorîte din teoria formelor fără fond sînt expuse de Titu Maiorescu mai ales în articolul său *În contra direcției de astăzi în cultura română*, publicat în revista „Convorbiri literare". „În aparență, după statistica formelor din afară — scria el în 1868 — românii posed astăzi aproape întreaga civilizație occidentală... Dar în realitate toate acestea sînt producțiuni moarte, pretenții fără fundament..." (Titu Maiorescu, *Critice*, București, Edit. pentru literatură, 1966, p. 81). Mai mult însă decît exactitatea formulării tezei sale capitale, ceea ce interesează este faptul că Maiorescu a făcut din ea un mod de a gîndi și a judeca realitatea românească — de la sfera vieții economice și politice pînă la cea culturală.

[2] Studiul lui Theodor Rosetti, *Despre direcțiunea progresului nostru*, publicat în 1874, în etapa formării ideologiei junimiste, este considerat, de asemenea, edificator pentru sensurile imprimate teoriei formelor fără fond de junimiști. Dacă Titu Maiorescu a urmărit aplicarea acestei teorii îndeosebi la domeniul vieții culturale, Theodor Rosetti încearcă s-o aplice cu precădere la cel economic și social-politic (Vezi E. Lovinescu, *Antologia ideologiei junimiste*, București Casa Școalelor, 1942, p. 115—162).

Rev. filoz., **17**, 6, 655—660, București, 1970

Constantin Dobrogeanu-Gherea a cuprins teza dezvoltării de la formă la fond ca element constitutiv important în teoria sa cu privire la dezvoltarea țărilor înapoiate în orbita celor înaintate. Această teorie, care a avut o mare putere circulatorie în ideologia socialismului român la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, încerca să explice schimbările produse în țările slab dezvoltate prin includerea lor în sistemul economic și politic european, dominat de procesul evolutiv al capitalismului. Legăturile economice cu Occidentul european, realizate prin intermediul schimbului comercial, relațiile culturale cu țările din Apus și necesitățile dezvoltării ulterioare capitaliste, arăta Gherea, „toate reclamau introducerea instituțiilor liberalo-burgheze"[3]. Procesul introducerii acestor instituții, a formelor politico-juridice suprastructurale a devansat chiar — potrivit preconizărilor sale — schimbările de structură care trebuiau, în mod obișnuit, să anticipeze și să determine acest proces. Ne întîmpină deci, după Dobrogeanu-Gherea, o evoluție de la formă la fond, exprimată în următoarea formulare : „... În țările înapoiate, transformarea fenomenelor sociale de viață, a formelor sociale, politice, juridice etc. se face mai înainte de a se dezvolta în sînul societății toate condițiile necesare pentru astfel de forme de conviețuire socială, mai înainte de a se fi dezvoltat în special acel substrat economic-social, care în țările înaintate a făcut posibile, ba a dat chiar naștere acestor forme politice și juridice sociale. În țările înapoiate, semicapitaliste, contrar celor ce s-au întîmplat în țările înaintate, capitaliste, e substratul acesta economic care se dezvoltă în urmă și sub influența chiar a noilor forme politico-juridice și juridico-sociale. În țările înaintate capitaliste — continua Gherea, fixîndu-și ideea limpede —, formele sociale urmează fondului social; în țările înapoiate, fondul social e acela care urmează formele sociale" [4].

Abordarea tezei „forme fără fond" ridică, după părerea noastră, următoarele aspecte principale : primul se referă la faptul dacă ea exprimă un conținut istoric real sau dacă este numai o construcție artificială, o formulă ideologică în sensul unei false conștiințe a realității. Este vorba deci de însăși legitimitatea tezei ca atare. Al doilea, derivînd direct din primul, vizează laturile vieții sociale, economice și politice din România, care permiteau emiterea unor judecăți de genul celor cuprinse în teoria formelor fără fond ; în sfîrșit, dar nu în ultimul rînd, un al treilea aspect privește substratul de clasă, rolul pe care urma să-l joace această teorie în funcție de interesele materiale reprezentate de diferitele curente social-politice ale epocii.

Cercetările recente au căutat să descifreze mai ales semnificațiile politice-ideologice ale teoriei despre formele fără fond. Față de justețea însăși a modului de a pune o astfel de problemă, răspunsul este mai mult implicit. Lucrări avizate[5] relevă totuși faptul că această teorie inversează raportul real existent între baza materială a societății și fenomenele suprastructurii. Ea are, prin urmare, valoare pur ideologică, iar nu cognitivă,

[3] C. Dobrogeanu-Gherea, *Neoiobăgia*, București, 1910, p. 42.

[4] C. Dobrogeanu-Gherea, *Asupra socialismului în țările înapoiate*, postfață de lucrarea lui K. Kautsky, *Bazele social-democrației*, București, 1911, p. 247.

[5] Vezi Z. Ornea, *Junimismul, Contribuții la studierea curentului*, București, Edit. pentru literatură, 1966 ; Tudor Vianu, *La société littéraire „Junimea"*, Bucarest, Editions „Meridiane", 1968.

științifică, deoarece în realitate „înnoirile de ordin suprastructural erau expresia transformărilor social-economice petrecute, reclamate fiind în mod necesar de această nouă stare de fapt" [6].

Este neîndoios că teoria formelor fără fond încearcă o explicație a procesului istoriei oarecum divergentă și cu siguranță șocantă în raport cu receptarea obișnuită a concepției materialiste a istoriei. Chiar dacă ea e particularizată la situații speciale, decurgînd tocmai din faptul că pe scară mondială, pe ansamblul realității sociale evoluția cunoaște un raport normal între termenii acestei relații, totuși absolutizarea specificului procesului istoric este eronată din punct de vedere științific.

Se pune însă întrebarea : geneza acestei teorii a fost total lipsită de orice teren obiectiv în realitatea românească sau a reflectat, fie și într-o manieră deformată, unele procese și fenomene ale societății ? Care anume elemente ale organismului social îi confereau o anumită plauzibilitate ?

Considerăm că eroarea de ordin gnoseologic săvîrșită de adepții teoriei formelor fără fond, ca moment explicativ al evoluției istorice moderne a României, izvorăște dintr-o anumită schematizare a procesului istoric. Judecînd coordonatele societății moderne burgheze după modelul occidental, teoreticienii acestei teze nu au înțeles varietatea formelor de manifestare a evoluției capitaliste. Ei nu au ținut seama sau nu și-au lămurit faptul că pot exista procese cu un pronunțat specific, că societatea capitalistă poate să evolueze și în alte forme, într-un sens mai complexe, mai contradictorii, mai lente și îngemănate cu numeroase rămășițe ale vechii societăți, lipsite de o bază productivă așa de puternică și de dezvoltată ca în Occident, dar exprimînd, oricum, fenomene de același tip, de aceeași esență.

Pe de altă parte, nu este mai puțin adevărat că angajarea României moderne pe calea capitalistă era departe de a fi ajuns să transforme cît de cît în profunzime structura unui domeniu esențial al vieții economice : agricultura.

În măsura în care teoria formelor fără fond exprima un conținut real al procesului istoric din România, acesta era reprezentat în primul rînd de specificul structurii sale agrare, grevată de prezența unor puternice rămășițe feudale.

Oricît s-ar dovedi de comprehensivă analiza sistemului agrar în ce privește elementele și formele de producție care învederează pătrunderea capitalismului în cadrul său, este neîndoios că întregul edificiu social și politic al țării, renovat și modernizat, se rezema pe un fond agrar anacronic, înapoiat. Aceasta și determina, de altfel, acuitatea problemei agrare în România făcînd din rezolvarea ei o sarcină centrală a dezvoltării istorice a țării. Iar cum consecințele contradicțiilor social-economice ale sistemului agrar și ale înapoierii sale tehnice-productive se răsfrîngeau asupra tuturor laturilor vieții sociale, politice și culturale a țării, se înțelege că nepotriviri, discordanțe, anomalii și contradicții se întîlneau la tot pasul. *Privită dintr-o perspectivă istorică mai largă, teoria formelor fără fond, a dezvoltării de la formă la fond reprezintă un mod sui generis de abordare și explicare*

[6] Z. Ornea, *op. cit.*, p. 88.

a contradicţiilor sociale, o încercare de a le surprinde, însă într-un înveliş inadecvat, deficitar, schematic.

Aspectul central al elaborării acestei teorii este legat de altfel de interpretarea pe care a căpătat-o în funcţie de poziţia de clasă şi ideologică a curentelor de gîndire şi sociale care au recurs la ea.

Conservatorii-junimişti au folosit-o ca un instrument de critică la adresa formelor şi instituţiilor burgheze din România. Atît Maiorescu, cît şi alţi reprezentanţi ai curentului junimist au adus înaintea judecăţii critice o gamă întreagă de fenomene ale vieţii politice şi culturale din România, au denunţat frazeologia demagogică a liberalismului român şi spiritul de improvizaţie existent în multe domenii de activitate. Ei au pledat, nu o dată, pentru necesitatea unei lucrări temeinice, aprofundate, în viaţa publică, au denunţat impostura şi au contribuit la formarea unei conştiinţe mai exacte a dimensiunilor reale ale transformărilor efectuate în societatea românească.

Cu toate acestea, aşa cum just remarca un cercetător al lui Titu Maiorescu [7], critica sa şi a junimiştilor în general nu a fost o critică activă, proiectată spre viitor în rezolvarea contradicţiilor semnalate, reale sau imaginare, pătrunsă de înţelegerea dinamicii şi a sensului evoluţiei sociale. Ea a fost, dimpotrivă, o critică statică, orientată cu precădere spre trecut. În numele dezvoltării organice, al creşterii istorice gradate, ideologii junimişti puneau sub semnul contestării însăşi existenţa şi raţiunea de a fi a formelor vieţii publice moderne. Ei supralicitau valoarea formelor sociale trecute, a instituţiilor şi a aşezămintelor anterioare, pentru a minimaliza realizările epocii şi cu atît mai mult cerinţele unor transformări viitoare. În accepţia lor, respectul faţă de tradiţii însemna ataşamentul la ceea ce era vechi, perimat, anacronic sub raport istoric. Punctul de vedere junimist asupra formelor fără fond conţine, prin urmare, accente retrograde, conservatoare, pe deplin explicabile dacă ţinem seama de faptul că ei exprimau interesele de clasă ale unei părţi a moşierimii.

O reacţie la concepţia junimistă a formelor fără fond şi în acelaşi timp un demers explicativ de pe poziţiile de clasă ale burgheziei române o reprezintă opera lui Şt. Zeletin [8], precum şi ampla lucrare a cunoscutului critic literar Eugen Lovinescu *Istoria civilizaţiei române moderne*. Personalitate marcantă a vieţii culturale din România, om de vaste cunoştinţe, Eugen Lovinescu a întreprins în *Istoria civilizaţiei române moderne* una dintre puţinele acţiuni de a explica prin prisma unei concepţii unitare evoluţia procesului istoric din România. Ca punct de pornire al concepţiei sale, Lovinescu recurge tot la teza dezvoltării de la formă la fond. „...În condiţiile istorice ale ţării noastre, evoluţia de la formă la fond e singura normală; ca şi noi, au străbătut-o toate tinerele popoare intrate într-un brusc contact cu civilizaţii înaintate" [9]. Autorul *Istoriei civilizaţiei române moderne* nu numai că acceptă teza amintită, dar consideră că ea exprimă un proces firesc, normal. Pentru Lovinescu, procesul formării civilizaţiei române moderne s-a supus aşa-zisei legi a sincronismului vieţii contem-

[7] A se vedea Paul Georgescu, *Titu Maiorescu — critic literar*, prefaţă la culegerea Titu Maiorescu, *Critice*, Bucureşti, Edit. pentru literatură, 1966, p. LIX.

[8] Vezi Şt. Zeletin, *Burghezia română. Originea şi rolul ei istoric*, Bucureşti, Edit. „Cultura naţională", 1925.

[9] Eugen Lovinescu, *Istoria civilizaţiei române moderne*, vol. I, Bucureşti, 1925, p. 141.

porane, în virtutea căreia caracterele proprii societăților înaintate se propagă și la cele aflate pe o treaptă de dezvoltare mai joasă [10]. A vorbi despre o lipsă de fundament a creației statului modern român înseamnă, după Lovinescu, a ridica nejustificat o problemă, căutînd în realitatea internă elemente propulsive ale procesului istoric, cînd, de fapt, ele se găsesc în interdependența vieții contemporane.

Factorul care realizează acesată interdependență și deci motorul mișcării sociale este de ordin ideologic [11]. De aici reliefarea rolului burgheziei, a partidelor și reprezentanților săi ca realizatori și purtători ai acestei ideologii, ca agenți ai curentelor care au concurat la transformarea modernă a României. Alături de înțelegerea rolului burgheziei, pe o anumită treaptă de dezvoltare istorică, și de reabilitarea semnificației reale a operei generației pașoptiste, la Lovinescu întîlnim și apologia capitalismului, generator al așa-zisei civilizații de tip urban. În concepția sa coexistă deci elemente care conduc spre o justă evaluare a dimensiunilor reale ale rolului jucat de burghezie și de exponenții ei ideologici, întrucît este vorba de perioada aflată sub semnul revoluției pașoptiste și al făuririi statului modern român, cu elemente care denotă apologia burgheziei în general.

Caracteristicile poziției lui Gherea în teoria formelor fără fond se conturează limpede dacă le raportăm la celelalte curente de gîndire. Spre deosebire de Eugen Lovinescu, C. Dobrogeanu-Gherea caută să explice acțiunea dezvoltării de la formă la fond prin factori de ordin materiali sau și prin acești factori. Totodată, el se distanțează hotărît de concepția lovinesciană prin atitudinea de clasă pe care o adoptă față de burghezie. Față de concepția junimistă a formelor fără fond întîlnim, de asemenea, la Dobrogeanu-Gherea deosebiri tranșante, principiale [12].

El a imprimat un sens activ criticii formelor politice și instituționale burgheze și a dezvăluit substratul conservator al modului de a pune problema de către junimiști. „Junimea, cu drept—scria Gherea—și-a bătut joc de marile cuvinte «libertate, fraternitate, egalitate» care ajungeau un mijloc de exploatare în gura politicienilor noștri scrupuloși dar, dînd afară aceste cuvinte, junimea le-a dat afară cu conținutul lor cu tot, sau cum ar zice neamțul «a dat afară apa din copaie împreună cu copilul».

Deși considera că formele juridice și politice din România din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea devansau tipul relațiilor din economia agrară, Gherea nu a făcut niciodată apologia

[10] *Ibidem*, vol. III, p. 30.

[11] „Aprinzîndu-și torța mai întîi — scria Lovinescu despre rolul ideilor în dezvoltarea socială —, ideea a creat forme de viață corespunzînd mai mult unor tendințe morale ale timpului decît unor realități sociale; venind mai tîrziu și străbătînd mai încet, cum era și firesc unele raporturi economice, mai complicate, capitalismul și-a impus după aceea normele" (E. Lovinescu, *op. cit.*, vol. I, p. 47).

[12] Unele deosebiri au fost relevate chiar de autori burghezi. În lucrarea *Formarea capitalismului român*, Jean Popovici scria: „... Maiorescu credea, de asemenea, că introducerea formelor sociale liberale nu era încă reclamată de starea socială a poporului român, cu deosebire numai că el atribuia cauza acestei anomalii unui *spirit de imitație* pe care tinerii noștri «bonjuriști» l-ar fi avut față de formele și strălucirea civilizației pe care au văzut-o în Apus, pe cîtă vreme Gherea le atribuia cauzelor economice și mai ales influenței capitalismului asupra țărilor înapoiate" (*op. cit.*, Iași, 1931, p. 36).

acestor forme. El sublinia că înseşi instituţiile burghezo-liberale sînt departe de a satisface aspiraţiile, chiar modeste, ale unui democrat sincer[13].

Opinînd pentru acordarea „fondului" înapoiat la „forma" burghezo-liberală, supusă ea însăşi criticii de Gherea, teoreticianul socialist avea în vedere, de fapt, necesitatea înlăturării rămăşiţelor feudale din agricultură, înlăturare care se producea foarte lent şi chinuitor pentru ţărani.

Dezvoltarea de la formă la fond constituia, după Gherea, sursa unor contradicţii şi anomalii care se altoiau peste cele proprii oricărei orînduiri social-economice bazate pe antagonismul de clasă, le agravau şi amplificau. Unul din domeniile în care îşi găseau expresie aceste contradicţii sau una din formele de manifestare a lor era ilegalismul, considerat de Gherea un adevărat flagel al societăţii româneşti[14].

Problema luptei împotriva regimului de arbitrar înstăpînit de oligarhia conducătoare prin cele două partide de guvernămînt — conservator şi liberal — a condiţiilor social-economice care alimentau acest regim şi a importanţei „prefacerii stării de drept în realitate", cum se exprima Gherea, are însă, ca temă de cercetare, o importanţă de sine stătătoare.

★

În încheiere la cele cîteva elemente înfăţişate mai sus în legătură cu teoria formelor fără fond, am menţiona următoarele:

Studierea gîndirii social-politice româneşti în a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi la începutul secolului al XX-lea ne pune în faţa unei teorii a cărei cercetare devine indispensabilă pentru înţelegerea trăsăturilor distinctive, a caracterelor specifice ale acestei gîndiri.

Ceea ce s-a scris de cei care au elaborat teoria formelor fără fond nu au fost observaţii marginale, remarci întîmplătoare, frînturi de gînduri. S-a scris cu convingerea hotărîtă şi cu sinceritate de netăgăduit că se spune ceva interesant, se explică ceva propriu realităţii româneşti, se justifică o atitudine, o poziţie.

S-au închegat construcţii teoretice mai mult sau mai puţin solide în jurul acestui nucleu central, al formelor fără fond.

Spiritul critic în gîndirea românească, chiar dacă uneori avea o orientare paseistă, conservatoare, a fost stimulat, într-un anume sens, de această teorie.

Ea s-a perpetuat timp de decenii în mişcarea de idei din România, ridicîndu-se întrucîtva la rang de mentalitate curentă în rîndul multor reprezentanţi ai vieţii ideologice.

---

[13] „Pentru mine — scria Dobrogeanu-Gherea —, instituţiile noastre nu sînt destul de liberale; le-aş dori mult mai democratice, le-aş dori completate cu votul universal, iară ca să nu rămînă o minciună din cauza nepotrivirii cu realitatea vieţii, doresc schimbarea şi reformarea acestei realităţi — în special a celei economice... Cred că e clar — continua el — şi că poziţia mea ca social-democrat faţă de această problemă, nu numai că nu e asemănătoare cu a conservatorilor, dar nici deosebită nu e, ci diametral opusă" (C. Dobrogeanu-Gherea, *Neoiobăgia*, p. 138).

[14] A se vedea, de exemplu, articolul *Post-scriptum sau cuvinte uitate*, în C. Dobrogeanu-Gherea, *Scrieri social-politice*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 229—232; capitolul „Problema ilegalismului şi rezultatele morale, culturale, juridice şi politice ale neoiobăgiei", în *Neoiobăgia*, p. 131—175.

Locul important pe care teoria formelor fără fond îl ocupă în viața ideologică a României în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea se desprinde din multitudinea și soliditatea preocupărilor pe care le-a antrenat, din prezența ei destul de vie și în etapele următoare ale dezvoltării gîndirii social-politice din România, din încercarea pe care o întreprinde de a reflecta anumite caracteristici sociale, politice și culturale ale realității românești, fie și într-o manieră deformată, de asemenea din perspectiva favorabilă pe care o oferă pentru definirea pozițiilor de clasă ale unor exponenți ai gîndirii românești, adepți ai acestei teorii.

CULTUL DIVINITĂȚILOR CARE MOR ȘI ÎNVIAZĂ RELIGIILE DE MISTERE (I)

DE

PAUL BĂLĂ

Tema mistică a „mîntuirii" genului uman prin acțiunea supranaturală salvatoare a unui agent „mîntuitor" are o istorie proprie, mult anterioară religiei creștine. Modul specific în care creștinismul va prelua și va amplifica această tematică, devenită treptat prioritară, nu poate fi înțeles și explicat fără o analiză adecvată, pe de o parte, a diferitelor forme de manifestare a religiilor legate de zeitățile vegetației, iar pe de altă parte, a principalelor religii de mistere.

Cultele zeilor vegetației care mor și înviază au fost cercetate din perspectiva acestei teme — într-un studiu anterior*. Ne propunem să urmărim, în continuare, elementele noi aduse de diferitele religii de mistere în istoria doctrinei „mîntuirii" pînă în pragul creștinismului.

*

Alături de cultele religioase publice, cvasioficiale, tradiționale, primul mileniu î.e.n. înregistrează și culte de un gen diferit, cu caracter secret, inițiatic. Ele apar ca revelate unui grup restrîns de inițiați, cu profeții și cărțile lor sfinte. Noile divinități — înrudite îndeaproape cu zeii vegetației care mor și înviază — se angajează, prin suferințele lor (aspect antropomorfic ce devine dominant), în răscumpărarea păcatelor săvîrșite de adepții lor (sau moștenite de la strămoșii lor — aici începe istoria acelui absurd păcat „originar" care ar macula de la origini puritatea neamului omenesc), promit o înviere mistică sau chiar reală și o unire desăvîrșită și absolută cu divinitatea, amenință pe cei profani (pe cei neinițiați) cu pedepse veșnice terifiante, impun anumite norme de viață, considerînd în general existența individului ca o încercare dureroasă pe care sufletul trebuie să o parcurgă

* Vezi studiul *Cultul divinităților care mor și înviază. Zeii vegetației*, în „Revista de filozofie" nr. 9 și 10 din 1969.

Rev. filoz., **17**, 6, p. 661–675, București, 1970

sau o luptă necurmată cu elementele răului şi păcatului şi putînd să ofere credincioşilor mijloacele necesare pentru dobîndirea „mîntuirii".

Aceste culte, care se încheagă treptat în ceea ce numim astăzi „religiile de mistere", s-au dezvoltat în primul rînd la popoarele orientale, la frigieni, la traci şi apoi la greci. Cele care s-au bucurat de o cinstire deosebită şi, ca atare, de o mare răspîndire sînt : osirianismul şi isismul, mithraismul, metroacismul, cultul lui Sabazios, cultele dionisiace (cultul lui Dionysos şi orfismul) şi cel al Demetrei. Toate trec, anterior, prin stadiul de culte ale unor divinităţi ale vegetaţiei care mor şi învie sau dispar şi reapar.

Osiris, zeul mîntuitor din osirianism (cultul egiptean de mistere), este, aşa cum am văzut din expunerea mitului său, un zeu prin excelenţă al vegetaţiei şi al agriculturii. Sub Ptolemei, numele său e înlocuit prin cel de Serapis, alcătuit din unirea numelor Osiris-Opis. În perioada elenistică, cultul său pătrunde în Roma, dar figura sa trece treptat pe un plan secundar, primele onoruri acordîndu-se surorii şi soţiei sale Isis. Cultul său se răspîndeşte în întreg Imperiul roman, neexistînd provincie, de la coloanele lui Hercule şi pînă la Cogaionul polisteilor lui Zamolxis, de la întinderile înceţoşate ale druizilor briţi şi pînă la stîncile Siriei, care să nu-i fi înălţat un sanctuar şi să nu-i fi practicat riturile iniţiatice. Pe bună dreptate, scriitorul bisericesc Tertullian (sfîrşitul secolului al II-lea şi începutul secolului al III-lea e.n.) exclama cu oarecare obidă : „Pămîntul întreg jură în prezent pe Serapis !"[1].

La sărbătoarea romană a învierii sale, preoţii mergeau de cu noapte la mormîntul în care îl îngropaseră în ajun şi pe care îl aflau acum iluminat şi gol, semn al învierii zeului[2]. Atunci, unul din preoţi, miruind buzele credincioşilor, rostea, psalmodiind rar : „Îndrăzniţi, iniţiaţi ai zeului mîntuit (*scilicet*—„înviat"), căci şi vouă din chinuri ieşi-vă-va mîntuire"[3].

În secolele II-IV e.n., osirianismul are de susţinut o luptă acerbă cu creştinismul[4], în urma căreia sucombă nu fără a fi exercitat influenţele

---

[1] Arnobiu, *Adversus nationes*, II, 8.

[2] S-a considerat pînă nu de mult că acest obicei era practicat în cultul lui Attis. M. P. Nilsson (*Geschichte der Griechischen Religion*, vol. II, München, 1950, p. 612—613) are meritul de a fi demonstrat că aici este vorba de un obicei practicat în osirianism, şi nu în cultul lui Attis.

[3] F. Maternus, *De errore profanarum religionum*, XXII.

[4] Episcopii creştini, de îndată ce religia lor e declarată religie oficială de către stat, pornesc făţiş persecuţiile contra celorlalte culte, distrugîndu-le templele, statuile zeilor etc. Unul dintre cei mai activi în acest sens este Teofil, episcop al Alexandriei între anii 385 şi 412. El este cel care obţine de la împăratul Teodosie aprobarea distrugerii Serapeumului (templul lui Serapis) din Alexandria, „caput ipsum idolatriae" (însuşi capul idolatriei ; *Rufin*, 2, 24) şi tot el este cel care dă prima lovitură de secure statuii. Soboare întregi de călugări, pe cît de evlavioşi, pe atît de neîndurători faţă de tot ce era contra Dumnezeului şi credinţei lor, scoşi din Tebaidele lor de îndemnurile pline de iz apocaliptic ale conducătorilor lor, sînt cei care nu cunosc nici o milă faţă de cei de altă credinţă, nici o îndurare faţă de templele şi obiectele lor cultice. „Cine sînt distrugătorii templelor noastre ?" — se întreba celebrul retor Libanios. „Sînt oameni îmbrăcaţi în negru — răspundea tot el — care mănîncă mai mult decît elefanţii şi care beau pînă ce obosesc mîna slujitorilor ce le toarnă vinul printre cîntece ; acest soi de oameni care ascund dezordinile sub o paloare pe care şi-o provoacă graţie diverselor artificii, da, aceştia sînt, o, împărate, cei care, în dispreţul legii totdeauna în vigoare, se aruncă asupra templelor. Se năpustesc asupra templelor înarmaţi cu lemne, pietre ori fier sau numai cu picioarele şi mîinile. Şi, ca şi cînd ar fi un bun fără stăpîn, dărîmă acoperişurile, doboară zidurile, sfarmă idolii, distrug altarele. Preoţilor (păgîni. — *n.n.*) le rămîne alegerea între tăcere şi moarte. Odată dărîmat primul templu, se grăbesc la al doilea şi al treilea şi îngrămădesc trofee peste trofee spre batjocori-

sale asupra religiei creştine. Încă în secolul II e.n. circula o scrisoare sub numele împăratului filozof Marc Aureliu în care se putea citi : „Illic qui colunt Serapem christiani sunt"[5] (Aici cei care cinstesc pe Serapis sînt creştini).

Un oarecare se tînguise în acele vremuri de restrişte : „O, Egipt, Egipt ! Din credinţa ta nu vor rămîne decît legendele care vor părea de necrezut generaţiilor viitoare !"[6]. Şi totuşi... Legendele Egiptului nu vor asfinţi o dată cu cinstirea gingaşei Isis ; ele îşi vor continua existenţa, integrîndu-se în cultul celui mai tînăr zeu mîntuitor care, după ce se va naşte—potrivit legendelor creştine—în grota lui Adonis din Betleemul Iudeii, îşi vor căuta în zilele de grea cumpănă tot după aceleaşi legende — scăpare şi azil în Egiptul ale cărui drumuri fuseseră stropite oare cîndva în imaginaţia mitografilor—de lacrimile îndureratei soţii ce pornise în căutarea cadavrului soţului iubit Osiris.

Astfel, însăşi marea zeiţă egipteană, în calitate de Isis Pelagica, va fi introdusă în creştinism şi metamorfozată în modesta figură a sfintei Pelaghia[7]. Asemenea şi hagiografiile Sf. Ecaterina şi Onofrei sînt modificări creştine ale miturilor egiptene. Sf. Ecaterina e numită filozoafă, deoarece aşa era numită Hator; Sfintei Ecaterina i se taie capul, deoarece aşa i se întîmplă şi Isidei-Hator într-un mit ; iar ziua morţii sfintei creştine e celebrată la 25 noiembrie, care corespunde lui 17 athyr, ziua comemorativă a morţii lui Osiris şi a doliului Isidei[8]. Sfîntul Onofrei nu e decît Osiris sub cealaltă denumire a sa, Un-Ofer (fiinţă bună)[9]. De asemenea, iconografia isiacă a influenţat mult iconografia marială (a Fecioarei Maria). Să ne gîndim numai la Madona cu pruncul Iisus în braţe, copie a Isidei cu pruncul Horus în braţe. Trăsăturile Fecioarei creştine şi ale cultului ei se resimt de asemenea mult de influenţele egiptene. „Portretul ei (al Isidei—*n.n.)* pe care ni l-a trasat autorul tratatului atribuit lui Plutarh este, desigur, una din concepţiile cele mai înalte pe care ni le oferă politeismul antic şi ne izbeşte asemănarea pe care el o prezintă cu cel al Fecioarei Maria"[10], spune un cunoscător al antichităţii. „Analogiile între procesiunile catolice şi cele ale isiacilor (adoratorii Isidiei.—*n.n.*)—spune altul sînt numeroase. Să ne gîndim numai la bogat împodobitele *pausae* locurile de oprire (ale procesiunilor. —*n.n.*), la tămîiere, la purtarea imaginii divinităţii etc."[11]. Decoraţia interioară a templului isiac din Philae, transfor-

rea legii. Chiar şi în oraşe îndrăznesc aceasta, dar încă şi mai mult la ţară" (Libanios, *Pro templis*, II, 32).

Multe temple egiptene ale lui Isis au fost distruse în acest fel, şi credincioşii zeiţei au trebuit să se retragă în locuri ascunse, aşa cum făcuseră şi primii creştini. În secolul al VI-lea (560), Justinian ordonă generalului său Narses să închidă ultimul templu isiac din insula Philae şi să aresteze pe preoţii slujitori acolo. Templul a fost transformat de episcopul Teodor în biserică creştină, dîndu-i-se hramul Sf. Ştefan.

[5] Vopiscus, *Vita Saturnini*, 8, 1.

[6] Pseudo-Apuleius, *Asclepius*, XXIV.

[7] Usener, *Die Legende der heilige Pelagia*, Bonn, 1879, p. XXIV.

[8] L. Conrady, *Die ägyptische Göttersage in der christlichen Legende*, Wiesbaden, 1882, p. 25, 26—27, 29—30.

[9] *Ibidem*, p. 11—12.

[10] A. Muray, *La religion de la Grèce antique*, vol. II, Paris, f.a., p. 280.

[11] J. Réville, *Die Religion zu Rom unter den Severn*, p. 58, *apud* W. Drexler, artic. *Isis* în W. Roscher, *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Romanischen Mythologie*, vol. II, p. I, Leipzig, 1890—1894, col. 430.

mat de episcopul Teodor în biserica Sf. Ştefan, poartă şi astăzi semnele cuielor cu care se fixau veşmintele pe fiecare din figurile lui Isis. În mod corespunzător, multe din imaginile Madonei în bisericile catolice au veşminte aderente. De asemenea, multe din statuile Isidei au fost adorate ulterior ca statui ale Fecioarei creştine. Cînd, în urma săpăturilor de la Pfullingau, s-a descoperit o statuie a lui Isis cu Horus în braţe, cel care a descoperit-o, crezînd că este a Mariei, a pus s-o îmbrace în argint[12].

Sfîntul Gheorghe al creştinismului, care ucide balaurul, este Horus-ul egiptean, care se luptă cu crocodilul şi-l răpune. Statuile care-l reprezintă pe acesta călare în luptă cu crocodilul au fost pastişate de iconografia Sf. Gheorghe[13]. Sărbătoarea luminilor de la 17 athyr (noiembrie) care era un fel de noapte a tuturor morţilor, s-a transmis şi în creştinism. De pildă, la ortodocşii români, în noaptea de joia-mare se aprindeau, în fiecare curte, focuri cu boji uscaţi şi de jur împrejur se aşezau scaune pe care să stea morţii despre care se credea că în noaptea respectivă se întorceau să-şi viziteze vechile locuinţe. În mormintele egiptene s-au descoperit tablete prin care Osiris era rugat să dea morţilor „apă rece"; la fel în inscripţiile mormintelor creştine Hristos e rugat să dea răcoare sufletelor creştinilor răposaţi[14]. „Refrigerii sedes" (loc de răcoare), pe care biserica romano-catolică îl cere pentru defunct la liturghiile aniversare, se formează în urma influenţelor egiptene[15]. Evhologiul constantinopolitan urează ca sufletul să odihnească „în loc de verdeaţă, în loc de răcoare". Toate acestea ne furnizează un indiciu preţios asupra originii egiptene a rugăciunii pentru morţi, necunoscută păgînismului greco-roman. Biserica împrumută acest obicei de la sinagogă, care o luase de la egipteni în timpul perioadei elenistice. De asemenea, imaginile înfăţişînd judecata lui Osiris au influenţat iconografia judecăţii de apoi din creştinism[16], iar cele 40 de vămi pe care le străbate sufletul după moarte în creştinism sînt în legătură cu cei 42 de judecători ai sufletului din osirianism.

Unii cercetători cred că monahismul creştin s-a format sub influenţele monahismului egiptean, descoperindu-se că în sanctuarele lui Serapis existau aşa-numiţii κάτοχοι sau ἐγκατόχοι (inclaustraţi). Aceştia duceau o viaţă ascetică, renunţau la avere şi se retrăgeau împreună într-o claustrare perpetuă, nemaiieşind din incinta templului şi a dependinţelor acestuia. Legislatorul vieţii cenobitice creştine, Pahomie, ar fi împrumutat în bună parte din regulile comunităţilor serapiste şi, înainte de convertire, ar fi fost un κάτοχος al lui Serapis în serapeumul din Chenoboscion. O legendă spune că „tînărul Pahomie îşi îndreptă faţa către sud (de la Chenoboscion.—*n.n.*) pînă ce ajunsese într-un sat numit Schenesit, ars de călduri excesive; aici se opri, văzînd că nu erau mulţi oameni, ci doar cîţiva. Merse pe malul fluviului, într-un mic templu nu-

[12] Chr. Walz, *Das Antikenkabinet der Universität*, Tübingen, 1847, p. 79.

[13] Clermont Ganneau, *Horus et Saint Georges*, în „Revue archeologique", 1873, fig. 13; W. Drexler, *op. cit.*, p. 432.

[14] „Ipsis Domine et omnibus in Christo quiescentibus, locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas deprecamur" (Rugămu-te, Doamne, să dăruieşti loc de răcoare, lumină şi linişte tuturor celor ce odihnesc întru Hristos) (cf. M. Eliade, *Locum refrigerii*, *Mélanges*, Paris, 1938 p. 203; vezi şi Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétienes*, Paris, p. 690).

[15] F. Cumont, *Cultes orientales dans le paganisme romain*, p. 349.

[16] M. E. Matie, *Miturile Egiptului antic*, Bucureşti, 1958, p. 68.

mit de cei vechi templul lui Serapis şi, cînd se opri, se rugă. Spiritul zeului îi spuse: „Luptă-te şi rămîi în acest loc!". Şi lui îi plăcu şi rămase acolo cultivînd cîteva legume şi cîţiva palmieri pentru nevoile hranei sale sau pentru săracii care erau în sat, sau pentru străinul care ar trece cu barca pe fluviu sau pe uscat"[17]. Mai apoi se botează devenind creştin[18].

Chiar şi ectenia mare a liturghiei creştine este compusă după model egiptean. „Lectorul — spune Apuleius referitor la religia isiacă —, stînd în picioare în faţa uşii, cheamă ca la o adunare tagma pastoforilor, căci aşa se numeşte acest sfînt colegiu, apoi, urcîndu-se într-un amvon înalt, citeşte dintr-o carte, cu glas tare, rugăciuni pentru măritul împărat, pentru senat, pentru cavaleri, pentru întreg poporul roman, pentru navigaţie, pentru cei ce rătăcesc pe mare, pentru fericirea tuturor celor ce alcătuiesc imperiul omenirii noastre şi termină rostind în greceşte formula obişnuită: „noroadele să se retragă"[19].

Recunoaştem lesne aici rugăciunile pe care preotul sau diaconul creştin le rosteşte în bisericile creştine şi care se încheie printr-o formulă asemănătoare ca sens: „Cîţi sînteţi chemaţi, ieşiţi! Cei chemaţi, ieşiţi! Cîţi sînteţi chemaţi, ieşiţi"[20].

Alt zeu oriental, patron al unei religii de mistere, este Mithra. El apare din Iranul legendar al magilor în lumea romană, în vremea în care amurgul acestei lumi începea să-şi anunţe prezenţa în istorie. Cultul său lipsit de dansurile orgiastice şi de obscenităţile celorlalte culte de mistere s-a extins în cea mai mare parte a vastului Imperiu roman. Sub Antonini şi Severi, el atinge o mare dezvoltare, avînd şi o literatură, azi — din nefericire — pierdută. Răspîndirea mithraismului continuă pînă la sfîrşitul secolului al III-lea şi începutul celui de al IV-lea e.n., cînd, deşi nu face parte din religiile de stat, se identifică cu religia soarelui declarată de împăratul Aurelian religie oficială a statului roman.

Diocleţian, Galeriu, Maximian şi Constantin Chlor consacră lui Mithra un templu la Carnutum pe Dunăre, cu inscripţia „Dio soli invicto Mithrae fautori imperii" (zeul Soarelui neînvins, Mithra, protectorul imperiului)[21]. Mai tîrziu, împăratul Iulian, care face din Mithra „păzitorul sufletului său"[22], încearcă să impună în imensul său stat religia lui Mithra, dar, în urma morţii sale, întîmplată în expediţia contra lui Sapon, mithraismul va pierde nu numai pe ultimul, dar şi pe cel mai însemnat ocrotitor al său. Împăraţii Gratian şi Teodosie vor începe persecuţiile împotriva mithraiştilor şi distrugerea *mithraeum*-urilor (biserici mithaice). Ultimele încercări ale mithraismului de a se uni cu alte culte, spre a putea rezista mai uşor, au fost zadarnice. Creştinii nu puteau tolera concurenţa sa şi mai ales nu puteau ierta multele analogii dintre creştinism şi mithraism.

Astfel, precum Moise loveşte stînca cu toiagul şi izvorăşte apă, tot aşa Mithra o săgetează, şi apa ţîşneşte. Ca şi Ilie Tesviteanul, el se înalţă

[17] Cf. H. Leclerque, art. *Cénobitisme*, în F. Cabrol şi H. Leclerque, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie*, vol. II, partea II-a, Paris, 1910, col. 3 054—3 055.

[18] J. Batiffol în „Revue Biblique", vol. IX, 1900, p. 126, scrie că Pahomie „débuta au Serapeum et devenu chrétien, il n'eut qu'a changer de couvent".

[19] Apuleius, *Metamorfoze*, XI.

[20] Ioan Stoian, *Sfînta Liturghie*, Craiova, 1942, p. 4—5 şi 15.

[21] *Corpus Inscriptionarum Latinarum*, 3, 4413.

[22] Iulian, *Convivium*, Paris, ed. J. Bidez, 1924, p. 336.

la cer într-un car de foc. La naşterea sa, ca şi la cea a lui Hristos, vin păstori să-l adore[23]. Simbolurile animalelor mithraice : leul, taurul, vulturul se repetă la creştini ca simboluri ale evangheliştilor Marcu, Luca şi Ioan. Soarele şi Luna, care stau alături de Mithra pe basoreliefuri, apar în primele reprezentări iconografice ale răstignirii hristice. Eonul mithraic poartă cheile cerului, ca şi apostolul Petru. Apoi ambele religii aveau comun botezul prin scufundare (nu stropire), aghiazma, descoperirea icoanelor din altar în sunetul clopoţelului, sărbătorirea duminicii, naşterea zeului mîntuitor la 25 decembrie, dogma nemuririi sufletului, învierea şi judecata viitoare, existenţa raiului în sferele superioare ale cerului şi a iadului cu demoni în adîncurile pămîntului, o morală imperativă, precum şi faptul că credincioşii ambelor culte se numeau între ei fraţi şi se priveau ca atare. Ca şi Hristos, Mithra era socotit mijlocitor între credincios şi divinitatea nevăzută ; precum Mithra era socotit zeul luminii, Hristos e numit lumina lumii.

Aceste concordanţe sînt remarcate de timpuriu atît de necreştini[24], cît şi de creştini[25], care, motivînd că mithraiştii l-ar fi aţîţat pe împăratul Galeriu la o persecuţie împotriva lor, încep atacurile contra adoratorilor lui Mithra, distrugîndu-le locaşurile cultice şi arzîndu-le cărţile[26]. Mulţi dintre părinţii (πατέρες) mithraişti şi-au aflat, în atare împrejurări, locaş de veşnicie în altarele subterane ale *mithraeum*-urilor în care liturghisiseră o viaţă întreagă în cinstirea celui care, conform nădejdilor lor, avea să apară la „sfîrşitul veacurilor" pe norii cerului spre a săvîrşi învierea generală şi judecata de apoi. Cînd în urma săpăturilor făcute de creştini în Alexandria veacului al IV-lea, spre a transforma un *mithraeum* în biserică creştină, sînt descoperite lîngă altar oasele unor asemenea martiri ai mithraismului, slujitorii noului cult au răspîndit zvonul că mithraiştii ar fi practicat jertfele omeneşti sau chiar antropofagia[27]. Descoperiri asemănătoare s-au făcut şi în alte *mithraeum*-uri.

Alt cult oriental, de largă răspîndire în lumea orientală, apoi în cea romană, este *metroacismul*, cultul Marii Mame *Cybella*, zeiţa a cărei putere se extinde asupra întregii naturi, personificînd puterea ei de vegetaţie. Nu-

---

[23] „Sculptura mithraică mai veche furnizează constructorilor creştini de monumente funerare numeroase modele pe care ei le adoptă sau le adaptează" (Fr. Cumot, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, vol. I, Bruxelles, 1899, p. 343). Jean Réville presupune că fragmentul din evanghelii asupra naşterii lui Iisus şi închinarea păstorilor a fost sugerată de legenda mithraică (*Etudes publiées en hommage à la faculté de Théologie de Montauban*, 1901, p. 339). La fel, A. Dieterich încearcă să explice faptul, admiţînd că adorarea păstorilor provine din mithraism („Zeitschrift für Neutestamentische Wissenschaft", 1904, p. 190, *apud* F. Cumot, *Les mysthères de Mythra*, Paris, 1902, p. 133).

[24] Origen, κατά κελσοῦ, VI, 24.

[25] F. Maternus, *De errore profanarum religionum*, 20 ; Iustin Filozoful, *Dialogul cu iudeul Trifon*, 78, reproşează mithraismului că ar fi copiat prin σπήλαιον (*speleon*, termenul grecesc pentru *mithraeum*) staulul din Betleem ; idem în *Apologia* I, 66, şi Tertullian, *De prescriptione haereticorum*, 40, acuză mithraismul că în ospeţele sale a copiat agapele creştine. La fel i se reproşează în legătură cu botezul (Tertullian, *De baptismo*, 5), cu învierea şi cu împărtăşania (Tertullian, *De prescriptione*, 40). Atacuri cu conţinut general împotriva mithraismului întreprind şi Augustin în *Questiones veteris et novi Testamenti*, 308, 21, şi Theodor de Mopsuestia în „περὶ τῆς ἐν περσίδι μαγικῆς".

[26] În 377 la Roma, prefectul Gracchus, spre a face dovadă de sinceritatea adeziunii sale la creştinism, înainte de a primi botezul, a trebuit să distrugă o criptă cu toate obiectele sacre ale mithraeum-ului (Ieronim, *Epistola CVII ad Laetam*, în P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. XXII, col. 869).

[27] Socrate, *Historia ecclesiastica*, III, 2—3. Sozomeu, *Historia ecclesiastica*, V, 7.

mele său vine, probabil, de la semiticul *Gabel* „munte" sau de la un cuvînt frigian cu același sens : în patria ei de baștină,la granițele Frigiei, pe faleza Agdos era adorată sub forma unei stînci. Cinstirea ei în Frigia e mai veche decît migrațiile traco-frigiene. Aici ea fusese adorată inițial sub numele de Matar Kubile (Maica Cybella). Numele său vechi (Matar) provine din aceeași rădăcină cu Ammas[28], avînd sensul de mamă. Așadar, ea aparține populației asiatice primitive și pentru adoratorii săi e un fel de divinitate universală, maică a zeilor, creatoare și proteguitoare a vieții. Sanctuarul ei cel mai celebru, situat în Pessinonte la picioarele muntelui Agdos, în apropierea fluviilor Gallos și Sangarios, trecea drept sanctuarul metropolă al sanctuarelor din multe alte localități, chiar și al celui din Roma. Aici se afla, de altfel, betilul (piatra) ce o personifica, aici era peștera sfîntă la care face aluzie legenda cultului său[29] și în ea mormîntul zeului mîntuitor Attis, împodobit, probabil, după obiceiul frigian, cu un falus.

Attis devine alături de ea zeul vegetației. În Frigia și apoi la Roma, un pin, pomul veșnic verde, ce părea să exprime puterea de viață a naturii vegetale și, totodată, simbolul lui Attis, era înfășat primăvara în benzi de pînză sau lînă, împodobit cu viorele, primele flori ale primăverii, apoi înmormîntat și după trei zile dezgropat. De el era prinsă imaginea unui tînăr, personificarea antropomorfă a puterii din pom.

Legenda îl înfățișa pe Attis cînd fiul, cînd iubitul Cybellei.Se spune că Zeus, îndrăgostit de ea, a încercat zadarnic s-o seducă. Neputînd,își depune sămînța pe o stîncă și din ea se naște Agdistis, o ființă hermafrodită. Dionysos, zeul vinului și al șotiilor, îmbată această ciudată ființă și o emasculează. Din sîngele scurs din rană răsare grenada, al cărei fruct îl pune în sîn fecioara Nana, fiica zeului fluviului Sangarios, rămînînd astfel însărcinată. Ea îl naște pe Attis, dar îl abandonează. Găsit de trecători, e crescut cu „miere și lapte de țap" (sic)[30]. De aici i se trage numele de Attis (țap, în frigiană). Ajuns la maturitate, e atît de frumos, încît Cybella se îndrăgostește de el, iar Attis, la rîndul său, îi promite credință. Își uită însă repede juruința și se căsătorește cu fiica regelui Midas al Persiei. Dar tocmai cînd se celebra căsătoria sa și se intona imnul lui Hymeneu, își face apariția Cybella. Attis e cuprins de remușcări și, refugiindu-se sub un pin, se emasculează[31] :

„Ba își crestează și trupul cu-o piatră ascuțită, iar lungul păr, prin praful murdar,
el și-l tîrăște pe jos.
Strigă : « Așa-mi trebuia ! Pedeapsa de sînge o merit !
Piară partea din trup care m-a dus la păcat !
Piară ! » strigă și-și taie ce mai jos de pîntec atîrnă
Și nimic n-a rămas să-l dovedească bărbat" [32].

Din cauza rănii, Attis moare. Îndurerată, Cybella aleargă spre tînărul neînsuflețit, îl bocește ca pe un mort, apoi îl îngroapă. Legenda mai spune că

[28] ἄμμα *apud* Hesychios, *Etimologicum magnum.*
[29] *Arnobiu*, V, 7.
[30] P. Grimal, art. *Attis*, în *Dictionnaire de mythologie grecque et romaine*, Paris, 1961.
[31] Emasculareа e un rit magic ; se credea că astfel se fortifică forțele naturii. De aceea zeiței i se consacrau părțile ciuntite ale preoților săi. Și pentru ca puterea lor magică să influențeze direct pămîntul, erau îngropate.
[32] Ovidiu, *Fastele*, IV, 237—242.

fiica lui Midas, neputîndu-se mîngîia de pierderea proaspătului soţ, se sinucide. Milostivă, Cybella o îngroapă şi pe ea alături de Attis, iar pe mormintele lor răsar violetele şi pinul.

Datorită însă Cybellei, Attis este înviat, şi, unit inseparabil cu ea, împart împreună cele mai înalte prerogative divine. În fond, cuplul acesta frigian este asemenea cuplului Inanna-Dumuzi, Istar-Tamuz, Marduk-Sarpanitu, Anat-Aleyan, Isis-Osiris. Numele variază, dar peste tot ideea este aceeaşi: originea lumii are la bază principiul feminin unit cu cel masculin. Aşa cum au recunoscut încă cei vechi[33], Attis, ca şi Adonis, reprezintă vegetaţia distrusă de arşiţa soarelui înainte de a creşte şi a da seminţe, vegetaţia a cărei dispariţie umple pămîntul de jale, dar care răsare la viaţă în fiecare nouă primăvară. Abia mai tîrziu învierea sa e considerată ca o garanţie a învierii credincioşilor.

Pentru că în anul 204 î.e.n. sibilele prezic că Hanibal va fi înfrînt de romani numai dacă obţin protecţia Marii Mame, introducîndu-i cultul în oraşul lupoaicei, se trimite o delegaţie la Pessinonte să-i aducă statuia:

„Oameni de frunte s-au dus; al Frigiei sceptru îl ţine
Attalus; el nu le-a dat ce ausonii cereau.
Însă, minune! Pămîntul se zguduie în murmure lungi
Şi astfel zeiţa grăi din sanctuar, din adînc:
Însă-mi voiesc; cu-a mea voie trimite-mă fără zăbavă,
Vrednică-i Roma, ca toţi zeii să meargă la ea!" [34].

Scipio, cel care îl va învinge pe Hanibal la Zama, îi întîmpină betilul la Ostia. Şi romanii adoptă astfel primul cult oriental. Cînd senatul cunoaşte mai bine cultul său orgiastic, e destul de neplăcut impresionat şi interzice cetăţenilor romani intrarea în clerul ei şi participarea la orgiile sacre. Galii, preoţii săi emasculaţi, cu imaginile ei şi ale lui Attis suspendate pe piept, aveau însă dreptul să poarte în procesiuni icoana sa, peste care poporul arunca cu flori, în timp ce chimvalele, tamburinele şi flautele îşi împleteau sunetele. Cu vremea se dezvoltă chiar un monahism cerşetor[35], format din aşa-numiţii metragirţi (slujitorii zeiţei). Dintre aceştia, aşa-zişii menagirţi (μῆν „lună") umblau la începutul fiecărei luni pe la casele credincioşilor să adune milostenie.

După o existenţă obscură, cultul Cybellei capătă o mare strălucire, mai ales după ce e aprobat oficial de Claudius, care organizează de altfel şi ciclul sărbătorilor sale celebrate între 15 şi 17 martie[36].

Ceremoniile se deschideau la 15 martie prin cortegiul canoforilor (purtătorii de coşuri cu flori), care comemorau descoperirea copilului Attis pe malul fluviului Sangarios, sau mai degrabă erau reminiscenţa unei falagorii (procesiune falică) asiatice, menită să influenţeze fertilitatea. La 22 martie intrau în acţiune dendroforii (purtătorii pomului). Se tăia un pin din pădure, iar dendroforii îl purtau solemn spre sanctuarul Cybellei

[33] Eusebiu, III, 7; Augustin, *De civitate Dei*, VII, 25.

[34] Ovidiu, *op. cit.*, IV, 265—270.

[35] Apuleius îi numeşte „acei ticăloşi care cutreieră tîrgurile şi oraşele cîntînd din chimbale şi tamburine şi purtînd pe zeiţa siriană pe care o silesc să cerşească în folosul lor" (*Metamorfoze*, VIII).

[36] F. Cumont, *Les religions orientales...*, p. 84.

de pe Palatin. Acolo era înfăşurat în benzi de lînă, asemenea unui cadavru, împodobit cu ghirlande de violete, printre care se aşeza efigia (icoana, statueta) zeului Attis. Ziua aceasta şi mai ales următoarea erau zile de tristeţe şi de post. Credincioşii deplîngeau moartea zeului.

În ziua de 24 martie, numită *dies sanguinis* (ziua sîngelui), preoţii se flagelau, îşi provocau răni cu cuţite de cremene şi, dansînd în sunetul muzicii orgiastice, stropeau altarul cu sîngele lor. Unul dintre ei (mistul), considerat un nou Attis, se emascula şi arunca organele tăiate pe statuia zeiţei, simbolizînd împreunarea sa cu Marea Mamă. După ce Attis era plîns pentru ultima dată, pinul cu efigia sa era îngropat, iar în ziua următoare, 26 martie, *dies hilaria* (ziua veselă), o bucurie delirantă cuprindea credincioşii : zeul înviase. În această zi, un fel de zi de carnaval, domnea o licenţă generală : fiecare făcea ce voia.

La 27 martie avea loc procesiunea la rîul Almo, unde preotul, în veşminte roşii (culoare apotropeică[37]), spăla statuia de argint a zeiţei, care, împodobită cu flori, ca şi carul şi boii care-l trăgeau, era readusă în sanctuar. Cu aceasta sărbătoarea lua sfîrşit. După o masă sacramentală, iniţiaţii se botezau cu sîngele unui taur (se tauroboliau) şi se intitulau *renati* (renăscuţi).

În templele metroace, credincioşii ascultau predici care erau interpretări morale ale miturilor. Existau şi manuale de cult pentru a face înţeles sensul simbolic al sărbătorilor metroacismului. Unul fusese scris de pontiful Valeriu la o dată necunoscută. Thimotheos scrie şi el în secolul î.e.n. o carte asupra cultului Marii Mame[38]. Proclus, credincios devotat al Cybellei, care observa toate poruncile morale ale religiei acesteia, respectînd în mod special posturile, scrie în secolul V e.n. o biblie matroacă (μητρωακὴ βίβλος) pierdută astăzi, din păcate, în care „explica, în calitatea sa de filozof, tot ce se face şi se zice cu privire la zeiţă şi Attis, după textele mitului"[39].

Asemănările izbitoare dintre metroacism şi creştinism au fost remarcate de timpuriu şi au fost larg folosite de apologeţii ambelor religii. Astfel adoratorii metroaci susţineau că biserica creştină a contrafăcut riturile lor cele mai sfinte, patimile, moartea şi învierea lui Attis, că au plasat, după exemplul lor, la echinocţiul de primăvară „săptămîna patimilor", comemorarea sacrificiului crucii prin care „mielul dumnezeiesc" răscumpără neamul omenesc[40]. Fericitul Augustin arată cum un preot al Cybellei, impresionat de asemănarea dintre cele două religii, declarase că şi mîntuitorul său Attis e creştin prin asemănări : „Et ipse Pileatus christianus est" (Şi chiar acest pileat este creştin). Pe de altă parte, creştinii pretindeau că riturile şi doctrina metroacă fuseseră contrafăcute de către diavol şi introduse în lume pentru ca, atunci cînd va apărea creştinismul, oamenii uimiţi de asemănare să refuze a mai considera creştinismul ca adevărata religie[41].

---

[37] De la ἀποτροπαῖος „care respinge" (se subînţelege puterile nefaste).
[38] Arnobiu, V, 5.
[39] Marinus, *Vita Procli*, 33.
[40] Cumont, *Les religions orientales...*, p. 104.
[41] Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, 84.

De fapt, asemănările erau numeroase. Astfel, arborelui-zeu din metroacism îi corespunde arborele-cruce din creştinism[42]; întîlnim apoi deopotrivă botezuri, abstinenţe pregătitoare[43], zile de doliu pentru moartea mîntuitorului, lumînări care se aprind şi se sting[44], figuraţii expresive ale învierii, nopţi de veghe, miruiri (ungeri în osirianism şi mithraism) şi comuniuni, imnuri de bucurie care succedă prohodirea zeului. În plus, sărbătorile frigiene din martie erau urmate de *initium* (iniţiere), aşa cum la sfîrşitul răstimpului pascal urmau botezurile pentru catehumeni (pentru cei ce deveneau creştini). Devoţii Marii Mame serbau la 25 decembrie, ca şi mithraiştii, naşterea zeului, căci atunci se împlineau 9 luni de la ierogamia ce avea loc la *dies hilaria* (25 martie). Ambii mîntuitori, şi Attis şi Hristos, purtau denumirea de „bunul păstor". Şi în biserica metroacă, şi în cea creştină existau predici şi enciclice pascale[45]. Marea Mamă Cybella era numită Παρθένος „fecioară" ca şi maica lui Hristos.

În această situaţie este şi firesc să fi existat diatribe între creştini şi metroaci şi chiar ostilităţi brutale. Creştinii distrug şi transformă în biserici templele (*metroon*-urile) Cybellei. Iulian Apostatul, cel care încearcă să reînvie păgînismul în detrimentul religiei „galileenilor" (cum îi numea el pe credincioşii lui Hristos) în timp ce se îndrepta spre Orient pentru lupta cu Sapor din 362, pedepseşte cu moartea doi creştini care profanaseră un templu al Marii Mame. În secolul al V-lea, Serena, văduva lui Stilichon, e acuzată de creştini că a atras prin impietatea ei (era metroacă) hoardele lui Alaric asupra Romei şi este linşată de aceştia. *Metroon*-urile Marii Mame sînt devastate şi cele care scapă nedistruse sînt transformate în biserici creştine. Faimoasa biserică *Santa Maria Maggiore* din Roma este, după o tradiţie consemnată în secolul XII-lea, o fostă biserică a Cybellei (un *metroon*)[46].

Demeter (Τῆ-μήτηρ „pămîntul-mamă"), aşa cum o arată însuşi numele, este zeiţa-mamă a pămîntului, fiica lui Zeus şi Rhea, divinitatea pămîntului cultivat şi în mod deosebit a cerealelor. De altfel, cuvîntul *cereale* vine de la *Ceres*, denumirea ei latinească. În legendă şi cult este strîns legată de fiica sa Persephona (Core), ambele formînd cuplul denumit „zeiţele".

Persephona-Core (Κορή „fecioară, fată", din aceeaşi rădăcină sanscrită cu *crescere* şi *creare*), fiica lui Zeus şi Demeter, creştea fericită printre nimfe în tovărăşia surorilor Atena şi Artemis şi nici nu se gîndea la căsătorie, cînd unchiul său Hades se îndrăgosti de ea şi, cu consimţămîntul lui Zeus, o răpi. Faptul s-a săvîrşit astfel: Persephona culegea flori cu prietenele ei şi le îndemna: „... «Fetelor, haideţi,

Haideţi cu mine şi voi sînul vi-l umpleţi cu flori».
Pradă uşoară momit-a inima lor de copile,

---

[42] Firmicus Maternus, *op. cit.*, XXVII, I; Minucius Felix, *Octavianus*, 12.

[43] Ieronim, *Epistola CVII*, Ad. Laetam 687, în P. Migne, *Patrologia Latina*, XXII, 876; *Adversus Iorinianem*, II, 5 şi 17.

[44] Acelaşi lucru se produce şi în creştinism în „noaptea învierii", cînd preotul psalmodiază „veniţi de luaţi lumină!", iar credincioşii îşi aprind lumînările.

[45] Iulian, *Oratio*, V, 13.

[46] H. Graillot, *Le culte de Cybelle*, Paris, 1910, p. 552.

În hărnicia lor, truda nici n-au mai simţit.
. . . . . .
Ea culegea şofran fraged şi candizii crini.
Gîndul la flori a-mpins-o departe şi, din întîmplare,
Nici o soaţă de-a ei urmele nu i-a ţinut.
Unchiul o vede şi, după ce-o vede, în grab-o răpeşte,
Vineţii cai o duc pînă-n regatele lui.
Strigăte scoate : « Vai, sînt răpită, scumpa mea mamă !»»"[47].

Aşadar n-a mai apucat să scoată decît un strigăt şi a dispărut sub pămînt în braţele răpitorului. Locul răpirii e situat de mituri în diverse locuri : ba în Πεδίον-ul (cîmpia) Henna din Sicilia, ba în ceea a Nysei, localitate mitică, ba în Eleusis pe malul Cephisei, ba în Arcadia la picioarele muntelui Cyllene, unde se arăta şi grota care trecea drept una dintre intrările în infern, sau în cîmpia de lîngă Knossos în Creta.

Demeter, auzind chemarea în ajutor a fiicei sale, porneşte în căutarea ei. Aleargă nouă zile şi nouă nopţi fără a gusta ceva, fără a se spăla, ca şi Isis în căutarea lui Osiris ; rătăceşte în lume cu cîte o făclie aprinsă în fiecare mînă :

„Oriunde ajunge, ea umple locul cu jalnicu-i plînset,
Ca şi pasărea ce-l plînge pe Itys pierdut.
Şi-o strigă pe rînd : « Persephona ! » şi « Fata mea ! », strigă
Şi tot strigă mereu numele astea pe rînd.
Însă nici Persephona pe Ceres, nici mama pe fată
N-o aude şi pier numele astea pe rînd.
Dacă vedea vreun păstor sau vreunul lucrînd pe ogoare,
Ea întreba doar atîta : « N-a fost o fată pe-aici ?»" [48].

În cea de-a zecea zi întîlni pe Hecate, care de asemenea auzise strigătul şi văzuse pe răpitor, dar nu-l recunoscuse din cauza negurilor care-i înconjurau capul. Dar aceasta o conduce la Helios, care văzuse de asemenea totul şi îl recunoscuse pe Hades. El îi povesteşte cum Hades o răpise, iar Demeter, supărată şi îndurerată, înţelegînd complicitatea lui Zeus, se hotăreşte să nu mai revină în Olimp, lăcaşul zeilor, ci să rămînă pe pămînt, abdicînd de la funcţiile sale pînă ce-şi va redobîndi fiica. Ia înfăţişarea unei bătrîne şi :

„Pînă la portul tău, Attica, astfel veni,
Tristă, aci se-aşează întîi pe-o stîncă de gheaţă.
« Stînca cea tristă » îi zic fiii lui Cecrop şi astăzi ;
Astfel sub cer, nemişcată, multe zile rămase,
...frigul şi ploaia răbdînd" [49].

Stînca aceasta se află la Eleusis, lîngă rîul Kalichoros, alături de fîntîna numită *fîntîna fecioarelor*[50]. Acolo o află cînd vin să ia apă

[47] Ovidiu, *Fastele*, IV, 431—448.
[48] *Ibidem*, IV, 481—488.
[49] *Ibidem*, IV, 502—506.
[50] De fapt, asemănările dintre odiseea Demetrei şi a Isidei se datoresc lui Plutarh, care, scriind lucrarea *Despre Isis şi Osiris* pentru prietena sa Klea, preoteasă a Isidei, introduce în mitul Isidei elemente luate din legendele Demetrei.

Kallidike, Kleisidike, Demo şi Kalithoe, fiicele regelui local Keleos. La întrebarea acestora, zeiţa metamorfozată în bătrînă răspunde că se numeşte Doïs şi că, răpită de piraţi în Creta, le scăpase la Thorikos ca prin minune şi ajunsese aici. Impresionate de peripeţiile ei, cele patru fecioare o conduc la mama lor Metanira, aşa cum slujnicile lui Biblos o conduseseră pe Isis, tot sub chipul unei bătrîne, la regină, la stăpîna lor. Intrînd în gineceul reginei (camera femeilor la greci), capul zeiţei răspîndeşte un parfum şi o lumină care pune pe gînduri pe Metanira. Şi deoarece sta mereu cu capul adumbrit de supărare, Iambe, una dintre bătrînele din suita reginei făcu un gest comic, arătîndu-şi spatele dezgolit (gefirism), reuşind astfel s-o facă a zîmbi. Acest element e introdus în mit pentru a justifica existenţa *gefirismelor* în ceremonia zeiţei. Metanira îi întinde un pahar cu vin roşu îndulcit cu miere, dar zeiţa refuză motivînd că nu bea vin roşu. În schimb, o roagă să-i prepare un amestec de miere, făină şi apă (ciceonul). Era seară. Aceasta explică de ce credincioşii ei încetau postul de o zi seara :

„Pentru că postului capăt i-a pus la a nopţii lăsare,
Mănînc-ai ei credincioşi numai cînd stelele ies" [51].

Apoi zeiţa intră în slujba Metanirei ca doică a lui Demophon, fiul acesteia. Încearcă să-l facă nemuritor, purificîndu-l în foc, aşa cum făcuse Isis cu fiul cel mai mic al regelui din Biblos, dar nu reuşi din cauza intervenţiei inoportune a reginei. Înfuriată, zeiţa o mustră atunci aspru pe Metanira :

„O, oameni orbi şi făr'de minte ce nu ştiţi
Să prevedeţi fericirea sau amara soartă ce v-adastă !
Din propria-ţi prostie ţi-ai cauzat un rău fără de leac.
Pe juruinţa zeilor şi-a Styxului de ne-nlăturat vrere
Afl-o : aş fi dat fiului tău eterna tinereţe
Şi-o glorie nepieritoare ; l-aşi fi făcut nemuritor" [52].

Revenind la măreţia ei de zeiţă, cu trupul iradiind aceea lumină pe care evangheliile spun că o iradia Hristos la „schimbarea la faţă" de pe muntele Taborului, zeiţa îşi face cunoscută divinitatea :

„Eu sînt Demeter pe care o cinstiţi ; în mine zeii
Şi muritorii aflat-au veşnic ajutor şi bucurie.
Poporul să-mi înalţe un templu vast şi înăuntru
Altar, lîngă oraş şi-ale lui ziduri
De-asupra izvorului Kalichoros pe muchea dealului.
Eu însă-mi învăţa-vă-voi să celebraţi misterele
Ca, practicîndu-mi cu sfinţenie riturile, să-mi liniştiţi
sufletul" [53].

---

[51] Ovidiu, *op. cit.*, IV, 535—536.
[52] *Imnul lui Demeter*, 254—259.
[53] *Ibidem*, p. 268—274.

Spusele zeiței înfricoșează femeile, care, în zori, mărturisesc totul lui Keleos, și acesta, adunîndu-și poporul, hotărî construirea templului.

„Și începură să construiască după-ndemn. Un ajutor
Divin grăbi a lor lucrare. Cînd isprăviră totul
Și ajunseseră la sfîrșitul trudei lor
Se-mprăștiară. Și bălaia Demeter
Și-alese locuință-n templu, departe de prea fericiți (zei)" [54].

Dar exilul ei voluntar făcuse pămîntul steril; ordinea lumii fusese răsturnată. Oamenii mureau de foame, iar zeii erau lipsiți de ofrandele aduse de aceștia. Zadarnic trimite Zeus pe Iris, cea cu aripi de aur, s-o împace, zadarnic vine la ea s-o înduplece întregul sobor al zeilor și al zeițelor. Exilata voluntară nu voia să-și reia locul și funcțiile în Olimp pînă ce nu i se va inapoia fiica. Atunci Zeus se vede nevoit să trimită pe Hermes, curierul zeilor, în sumbrul regat al morților spre a-i porunci lui Hades s-o elibereze pe Persephona. Acesta avusese însă grijă s-o facă pe zeiță să mănînce o grenadă ca astfel s-o rețină în infern, căci o lege de acolo hotăra că cei care mănîncă ceva cît timp locuiesc în infern nu mai pot reveni pe pămînt. Se recurge atunci la un compromis și Zeus o trimite pe Rhea, mama sa și a Demetrei, să-i ducă vestea că:

„ . . . . . .din ciclul anului
Tînăra va petrece o treime în umbra infernului
Și două treimi lîngă maica sa, alături de zei" [55].

Atunci Demeter le dezvăluie lui Keleos, Eumolpos și Triptolem:

„Toate inițierile, obiceiuri sacre ce nu-i îngăduit
Nici de a le divulga, nici a le-încălca ori scruta...
...Fericit dintre pămînteni acela care a văzut aceste lucruri;
Din contra, cel ce n-are parte la inițieri
N-are o soartă similară, ci se pierde-n umedele neguri!" [56].

Despărțindu-se de oamenii printre care trăise o vreme și cărora le împărtise darurile sale (misterele și grîul pe care-l dă lui Triptolem să-l facă cunoscut tuturor oamenilor)[57], Demeter își reia locul său printre nemuritori. Și, în fiecare primăvară, fiica sa, care scapă din lăcașul de sub pămînt și urcă spre lumină o dată cu primele răsaduri din brazdă, vine să-i țină tovărășie în timpul verii pentru a se retrage din nou printre umbre după seceriș. Dar, cît stă departe de Demeter, Soarele rămîne fără putere; e anotimpul steril al iernii. E perioada în care floarea anului pălește, moartea își manifestă puterea irezistibilă. La fel cum forța productivă a pămîntului dispare, puterile arzîndei vieți par înfrînte și cele ale morții și distrugerii

[54] *Ibidem*, 299—303.
[55] *Ibidem*, p. 477—482.
[56] *Ibidem*.
[57] Ea dărui oamenilor cerealele, zarzavaturile, cu excepția fasolei, și-i învață agricultura. Din trupul unei femei din Isthmos, sfîșiată de alte femei fiindcă nu voia să trădeze misterele încredințate ei de Demeter, scoate albinele. Milessa (albina) era numele preotesei sale.

par a triumfa. Pentru aceea în această perioadă a anului în timpul secerişului şi al iernii, se cugetă mult la moarte şi la morţi[58]. Acesta ne ajută să înţelegem de ce misterele din Eleusis, din riturile iniţial agrare, ajung să aibă un scop consolator, să întărească o speranţă într-o viaţă viitoare mai bună pentru iniţiaţi, în nemurirea veşnică.

Dar şi în forma lor evoluată misterele eleusine sînt asociate cu rituri agrare, orientate nu spre interesele ideale ale individului, ci spre interesul general al comunităţii. În Agrae, cartier mărginaş al Atenei, se celebrau la sfîrşitul iernii, în templul Demetrei şi Corei, micile mistere necesare pentru trecerea la cele mari. La 13 boedromion (septembrie—octombrie), efebii atenieni mergeau la Eleusis să ia obiectele sacre; a doua zi, întovărăşiţi de preoţi, le duceau solemn la Atena. Preoteasa Atenei, Poliada, magistraţii şi poporul le ieşeau în întîmpinare în cartierul smochinului sacru; pe puntea Cephissos aveau loc injurii şi obscenităţi rituale. Printre altele, un om mascat ironiza cetăţenii, numindu-i pe nume[59].

Obiectele sacre erau aşezate în eleusionul din Atena, la adăpost de orice privire. Candidaţii la iniţiere se reuneau în porticul cu picturi pentru a asculta regulile misterelor şi a fi instituiţi de mistagogi asupra interdicţiilor pe care le au de observat. În ziua de 16 se îndeplineau purificările şi ospăţul sacru, la care consumau un purcel. În ziua de 19 aveau loc misterele propriu-zise, cînd se efectua marea procesiune de la Atena la Eleusis, pe „Calea sfîntă" (ἱερὸς ὁδός), cu obiectele sacre. Neofiţii erau încoronaţi cu mirt şi în mîini purtau lumînări şi spice de grîu. La Eleusis ajungeau noaptea tîrziu, restul nopţii petrecîndu-l în telesterion (sanctuar). În cele 2—3 nopţi ce urmau aveau loc aici riturile centrale ale cultului, care culminau cu drama jucată de preoţi, probabil odiseea Demetrei şi Corei. În noaptea de 21 spre 22 boedromion aveau loc ierogamia, în cursul căreia ierofantul (preotul superior) se retrăgea într-o încăpere izolată cu Melisa (preoteasa). Episcopul Astenie al Amasiei, contemporan cu Iulian Apostatul descrie astfel acest rit sub formă interogativă: „Nu este oare acolo retragerea întunecoasă, cu augusta întîlnire a preotului şi preotesei singuri, în timp ce lumînările sînt stinse şi o mulţime fără număr aşteaptă mîntuirea de la cele ce se petrec între cei doi?"[60]. În timpul acestei retrageri se consuma ierogamia, în vremurile mai vechi poate real, mai tîrziu doar simbolic, deoarece preotul era redus înainte de retragere la impotenţă printr-o băutură specială.

După o vreme, ierofantul apărea strigînd: „Brimo a născut pe Brimos!". Era probabil, un rit magic, menit să influenţeze fertilitatea ogoarelor. Demeter era personificarea gliei hrănitoare a tuturor fiinţelor vii, dar care rămîne sterilă dacă ploile cerului nu vin s-o fecundeze. De aici legenda şi ritul care concretizează şi pune în scenă acest fenomen al naturii: Zeus, zeul cerului, al ploii şi al altor fenomene meteorologice, se uneşte cu Demeter, zeiţa gliei. „Atunci spune Virgiliu — atotputernicul zeu al aerului coboară prin ploi fecunde în sînul soţiei sale vesele şi împreunîndu-se cu vastul ei corp, vivifică seminţele ce ea a primit"[61]. Acum,

[58] Preller, *Römische Mythologie*, col. 186.

[59] M. Delcourt presupune că gefirismele aveau loc la întoarcere (19 boedromion), nu acum (*Les grands sanctuarès de la Grèce*, Paris, 1947, p. 119).

[60] *Encomion, Martyrumm*, apud A. Loisy, *op. cit.*, p. 65.

[61] *Georgica*, II, p. 325—327.

cînd se practică acest rit la Eleusis, mulțimea strigă îndreptîndu-și ochii în sus : ὗε „plouă!", „iar apoi în jos : κύε „însărcinează-te!"[62]. Așadar, misterele eleusinice celebrau și ierogamia, reînnoind-o mistic, pentru a promova fecunditatea naturii.

Ritualurile implicau deci un simbolism sexual, subordonat unei magii agrare și funerare, destinat să asigure fertilitatea ogoarelor și garanția „celeilalte vieți". Legătura dintre liturghia agrară și cea funerară era mijlocită de glie însăși, adăpostul seminței și al morților. Aceștia erau numiți în Attica demetrieni și li se puneau semințe de grîu în morminte.

Bucurîndu-se de o largă simpatie în mase, atunci cînd Valentinian I suprimă toate ceremoniile necreștine poporul se agită, ridicîndu-se hotărît pentru apărarea misterelor din Eleusis, și îl obligă pe împărat să le autorizeze formal prin decretul din 364. Dar în 400 năvălitorii lui Alaric, aținți de călugării creștini, distrug sanctuarul din Eleusis.

Un zeu de obîrșie străină, care pătrunde în Grecia la sfîrșitul primei jumătăți a mileniului I î.e.n. este *Sabazios*. Prima sa patrie e Tracia, unde e adorat de populația balcanică [63]. Cînd triburile trace trec Hellespontul în Asia Mică, cultul său e introdus și acolo. De aici pătrunde în Grecia, apoi ajunge la Roma în secolul II î.e.n., de unde, în 139 î.e.n., propagatorii cultului său sînt expulzați[64]. E zeu al vegetației, dătătorul ploii, întemeietorul și protectorul agriculturii [65]. Așa cum stăpînește natura, el stăpînește și soarta popoarelor și a oamenilor. Se face văzut de către oameni și le oferă ajutorul său mai ales în cazuri de boală. Adoratorii se îmbătau în cinstea acestui zeu al vegetației, care devine cu timpul zeu al băuturii făcute „ex ordeo vel frumento" (din orz sau grîu)[66].

Cînd seleucizii stabilesc în Asia Mică un mare număr de evrei, are loc un proces de asimilație între Sabazios și Sabaot al evreilor. Romanii nici nu-l mai disting pe Iovem Sabazios de Iehova Sabaot [67]. Caracterul lui Sabazios e profund modificat în urma acestei asimilații : el devine zeul sfînt (ἅγιος, *sanctus*), căruia i se atribuie puterea de a șterge păcatele prin purificări exercitate de slujitorii cultului său. Ideea nemuririi, idee veche în Tracia, suferă acum influența iudaismului, care, la rîndul său, suferise influențele puternice ale parsismului. Frescele monumentului lui Vincențiu, preot al lui Sabazios, sînt elocvente. Ele o înfățișează pe Vibia, soția lui Vincențiu, condusă după moarte de Mercur în lumea subterană spre tribunalul lui Pluto, apoi introdusă de *bonus angelus* „îngerul bun" la banchetul preafericiților. Ca și tracii, sabaziștii își închipuiau viața de dincolo asemenea unui festin, cu deosebire că la ultimii sufletul e primit aici în urma unei judecăți.

---

[62] Proclus, *Timaion*, 293, C.

[63] Macrobiu, *Saturnalia*, I, 18, 11 („Știm că și în Thracia Soarele și Liber sînt socotiți ca aceeași divinitate. Ei îl numesc Sebadius și-i închină un cult magnific, după cum ne informează Alexander. Pe colina Zilmissus se înalță în cinstea aceluiași zeu un templu rotund, avînd acoperișul deschis în partea de mijloc. Forma rotundă a templului sugerează forma acestui astru ; și prin vîrful acoperișului lumina străbate ca să se vadă că Soarele luminează toate, revărsîndu-și razele din înaltul cerului, iar cînd răsare el, toate pot fi cuprinse cu privirea").

[64] Valerius Maximus, I, 3, 2.

[65] Diodor, IV, 4, 1.

[66] Ammianus Marcelinus, XXVI, 8.

[67] Valerius Maximus, I, 3, 2.

CRONICA IDEILOR

STRATEGIE STRUCTURALĂ ȘI METODOLOGIE DESCHISĂ

DE

VASILE TONOIU

Există în limbajul științei și în acea formă de rumoare publică în care cade, prin refracții și propagări greu de controlat, ecoul lor, niște locuri privilegiate, niște puncte calitative de atracție fascinînd și producînd prestigii, dînd satisfacții rapide, convingînd cu forța majusculei care inhibă. Aproape un fel de magie prin care Verbul și-ar reasuma puterile zice-se ale sale dintîi... După cum există și un fel de inflație în acest „mediu universal și sui-generis de figurație și reprezentare" care este limbajul, excesul de hîrtie-monedă în „comerțul" ideilor conducînd la convertirea oarbelor devoțiuni inițiale în indiferență, apatie ori condescendență ironică, dacă nu chiar iritare. Este ceea ce se întîmplă azi, pentru științele zise umane mai ales, cu cuvintele de *structură*, *structural*, *structuralism*, cu expresiile de *analiză structurală*, *perspectivă structurală*, *intenție structurală* ... Mulți savanți protestează pe drept împotriva vogii actuale a cuvîntului „structură". Aici nu trebuie uitat însă, după cum atrăgea atenția G. Gusdorf, că popularitatea epistemologică a unui concept, revendicat de discipline diferite, semnifică, implicit, consacrarea unei valori. „În contextul unei situații intelectuale date, dacă cutare sau cutare cuvînt devine purtător de adevăr, faptul se datorește împrejurării că el dă spiritului o satisfacție, o securitate, care ia valoare explicativă. Cuvîntul *mașină* în secolul al XVII-lea, cuvîntul *organism* în epoca romantică desemnează concepte polivalente și supradeterminate. Justificarea succesului lor este legată de o anumită conjunctură; ea pune în cauză sarcini afective, valori simbolice, a căror importanță nu trebuie ignorată în devenirea cunoașterii științifice"[1].

În Franța, observa cineva, structuralismul a devenit astăzi un panaceu. De la lingvistică, el s-a extins la antropologie și a continuat să se răspîndească pînă a atinge însăși filozofia. Se spune chiar că existențialismul a trecut în conul de umbră al structuralismului și, o dată cu aceasta,

[1] G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, t. I, Paris, Payot, 1966, p. 259

Rev. filoz., 17, 6, p. 677–639 București, 1970

noţiunile de conştiinţă, subiect, proiect, trăit ... sînt scoase din circulaţie; noile monede se bat din „reguli" „coduri" şi „sisteme"...

Cuvîntul de structură, monoton şi totodată surprinzător de polisemic, evident parcă şi totuşi atît de obscur în întinderea nedecisă a franjelor sale, de in-şi supradeterminaţie, este invocat şi evocat sub un registru ce acoperă semantic şi metodologic un spaţiu extrem de neomogen. La o extremă, noţiunea de structură pare a avea statutul instrumentului de mare precizie şi eficacitate, ba mai mult ea pare a avea la sine în mod, exhaustiv elementele ce o definesc într-o perfectă autonomie: este vorba de tentaţia logifierii *complete* a certitudinii. La cealaltă extremă, ea se asociază improvizaţiei, inteligentă adesea, speculaţiei avînd ştiinţa, extraordinară, de a răvăşi ordinea de somn a Cuvîntului ori de a-i întoarce ochiul spre o perspectivă de profunzime, de ultim, de fundament. În fapt, cele două extreme comunică, măcar în parte, prin mobiluri, dacă nu prin rezultate, iar între ele sînt de imaginat atîtea atitudini posibile.

Care este *semnificaţia noţiunii de structură*? La ce ne gîndim, spre ce ne îndreptăm spiritul cînd îi rostim expresia? De unde această vogă a cuvîntului structură, de unde confuzia şi „fumurile" ce-l înconjură? La aceste întrebări îşi ia sarcina dificilă de a răspunde Raymond Boudon — — autor cunoscut prin încercările sale de a adapta matematica nevoilor metodologice de investigaţie şi expresie ale cercetărilor sociologice — în cartea sa *A quoi sert la notion de „Structure"? Essai sur la signification de la notion de structure dans les sciences humaines.*

Să admitem că în mod normal noţiunea de structură se statorniceşte semantic prin jocul identităţii şi al alterităţii contextuale, al identificărilor şi diferenţierilor, al asociaţiilor şi opoziţiilor (*asociaţii* :structură— — sistem de relaţii, structură — dependenţă a părţilor în raport cu totul etc.; *opoziţii*: structură /caracteristicii aparente; structură /agregat etc.). Problema este ca pe baza analizei şi a explicării unui număr de fapte asociate uzajului cuvîntului structură în ştiinţele umane să se depăşească maniera simplu verbală de a-l defini prin jocul amintit al asociaţiilor şi opoziţiilor, manieră care conduce la o noţiune a structurii săracă şi banală, de o generalitate care se închide în graniţele simţului comun şi nu mai desemnează nici o perspectivă de angajare în precizii, corecţii, progresiuni, proprii spiritului ştiinţific. Cu o definiţie cum este aceasta: „avem de-a face cu structură atunci cînd elementele sînt reunite într-o totalitate prezentînd anumite proprietăţi ca totalitate şi cînd proprietăţile elementelor depind în întregime sau parţial de aceste caractere ale totalităţii" este greu a da seama de mutaţiile ştiinţifice pe care le reprezintă, de exemplu, antropologia sau lingvistica structurală. Pentru a depăşi dificultăţile şi contradicţiile, Boudon adoptă schimbarea de perspectivă metodologică enunţată de Cl. Lévi-Strauss :„... Noţiunea de structură nu relevă de la o definiţie inductivă, fundată pe comparaţia şi abstragerea elementelor comune tuturor accepţiunilor termenului şi aşa cum este el în general întrebuinţat. Sau termenul de structură socială nu are sens, sau însuşi acest sens are deja o structură. Tocmai această noţiune de structură trebuie mai întîi să o sesizăm..."[2]. Într-adevăr, elementele comune definiţiilor date noţiunii de structură de către lingvişti, economişti, sociologi...sînt tocmai asocierile şi opoziţiile de care a fost vorba.

[2] *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 305.

Impresia de identitate a noţiunii de structură şi totodată aceea de varietate a realizărilor sale, Boudon o compară cu situaţia din fonologia clasică. Avem conştiinţa că sunetul, de exemplu, care se transcrie în franceză prin simbolul *r*, are o identitate. În varianta ei clasică însă, fonetica n-a reuşit să depăşească dificultăţile încercării de a descrie inductiv această entitate, prin abstragerea elementelor comune realizărilor posibile ale sunetului *r*, dată fiind varietatea considerabilă a acestor realizări în funcţie de subiecţi şi de contexte. Fonologia structurală a arătat că soluţia trebuia să vină din considerarea unei entităţi ca *r* nu din interior, ci din exterior, nu plecînd de la proprietăţile sale intrinseci, ci de la relaţiile sale cu contextul. Adică identificarea (definirea) fonemelor să se facă nu plecînd de la realizările lor, ci de la ansamblul relaţiilor unui fonem cu celelalte entităţi pe care le putem discerne într-o limbă : (a), (b), (p) etc. Identificînd entităţile (a), (b), (p.)... prin relaţiile pe care le au între ele, putem imagina o limbă (a'), (b'), (p')... ale cărei unităţi ar fi toate diferite de ansamblul (a), (b), (p)..., şi totuşi indistinctă de limba definită de acest din urmă ansamblu — dacă sistemul de relaţii dintre elementele primului ansamblu este acelaşi cu cel care guvernează unităţile celui de-al doilea. Am putea deci stabili că (p) = (p') chiar dacă din punct de vedere acustic realizările lui (p) ar fi foarte diferite de realizările lui (p'). Tot aşa cum putem imagina că în două limbi A şi B, $(p)_A \neq (p)_B$, dacă sistemul de relaţii între (p) şi celelalte unităţi este diferit în A şi B, deşi în acest caz (p) din cele două limbi are o aceeaşi realizare, adică este acelaşi din punct de vedere acustic şi fonator. Transpunînd, putem spune că adesea noţiuni aparent sinonimice cu noţiunea de structură, cum ar fi : „pattern", „sistem de relaţii", „totalitatea nereductibilă la suma părţilor"... sînt faţă de noţiunea de structură într-o relaţie analogă cu cea dintre $(p)_A$ şi $(p)_B$. În ambele cazuri, termenii par indistincţi consideraţi din interior, diferenţa lor se relevă doar considerîndu-i din exterior, contextual. Altfel spus şi avînd în vedere doar ceea ce ne interesează acum, prin *conţinutul său*, noţiunea de structură este într-un anumit fel indistinctă de asociaţiile sale sinonimice. Ceea ce nu are loc, dacă ţinem seama de contextul în care ea apare, încît, propune Boudon, decît să analizăm *conţinutul*, aşa de sărac şi banal al noţiunii de structură, e mai util a analiza rolul acestei noţiuni în contextele care o conţin. Semnificaţiile sînt totdeauna în stare de incompletitudine, deschise şi ele se constituie tocmai ca răspuns la inserţiile şi angajările organismului care se cheamă limbaj în mediul activităţilor eficace şi precizante, inclusiv cel al activităţilor discursive, de investigaţie, de comunicare, de punere de acord a anumitor gesturi, comportamente etc. Cu alte cuvinte, conţinutul, cum îi zice Boudon, nu preexistă într-o stare de puritate şi perfecţie ideală angajărilor contextuale, angajării contextelor înseşi în experienţe care le debordează, şi care sînt într-un fel sursa, cîmpul de aplicaţie precizantă şi cîmpul de probă — deschise — ale semnificaţiilor, ele însele schematizante şi în stare de evoluţie, susceptibile de noi precizări, rectificări, mutaţii chiar.

Reţinem însă ideea lui Boudon după care important este nu a determina elementele comune tuturor definiţiilor cuvîntului structură care au putut fi propuse (ceea ce ne conduce la asocierile familiare şi banale

de care am amintit, și complementar, la sentimentul unei deconcertante omonimii) ci de a analiza funcția noțiunii de structură în *limbajul științific* al autorilor care o întrebuințează.

Noțiunea de structură, în ciuda fenomenelor de omonimie ce caracterizează întrebuințarea sa, are o anumită identitate; mutația pe care ea a produs-o în limbajul științelor, al celor umane în particular, nu poate fi sesizată însă la nivelul asociațiilor sinonimice. De aceea ea trebuie înțeleasă în contextul limbajului *științific* al teoriilor. (Notă: prin teorie științifică, Boudon înțelege, pe urmele lui K. Popper, o teorie avînd proprietatea de a putea fi demonstrată ca falsă, mai precis o teorie din care cel puțin unele consecințe trebuie să poată fi declarate fără ambiguitate sau în acord cu anumite fapte bine determinate, sau în contradicție cu ele. Nu ne interesează acum nuanțările care ar fi de adus acestei cerințe logice formulate în termeni prea categorici, termeni care, într-o analiză metodologică mai exigentă și mai comprehensivă, ar fi de surprins ei înșiși într-o anumită stare de incompletitudine dacă nu chiar de ambiguitate.) Căci,scrie Boudon, succesul crescînd al noțiunii de structură este legat de ansamblul mutațiilor științifice prin care diversele discipline au ajuns să construiască teorii verificabile, teorii prin care să se poată explica interdependența elementelor constitutive ale obiectelor lor. Astfel, în biologie s-a înțeles de mult că organismele vii alcătuiesc sisteme, adică totalități nereductibile la suma părților. Totuși biologia a depășit foarte tîrziu modelele mecaniste și teoriile teleologice speculative: fenomenele de finalitate, de reglare și echilibrare caracteristice sistemelor vii au avut nevoie, spre a fi explicate, de teoria homeostaziei, de noi instrumente ținînd de matematică, informatică, cibernetică.

Pentru a fixa limbajul și a înlătura confuzii frecvente legate de utilizarea termenului de structură, Boudon desprinde două tipuri de contexte în care acest termen apare: a) contextul unei *definiții intenționale*; b) contextul unei *definiții efective*. Sub a) cuvîntul structură este întrebuințat pentru a sublinia caracterul sistematic al unui obiect, faptul că avem de-a face cu un ansamblu de caractere interdependente sau, în fine, pentru a sublinia că o metodă are ca efect descrierea unui obiect ca un sistem. În acest tip de context sîntem aproape de utilizarea comună a cuvîntului de structură. Sub b) noțiunea de structură este inserată într-o teorie destinată a da seama de caracterul sistematic al unui obiect. O definiție de tip a) caută precizarea semnificației noțiunii de structură; în cazul unei definiții de tip b) este vorba mai degrabă de a determina efectiv structura unui obiect dat. Definiția, de pildă, pe care o dă Piaget: „o structură este un sistem de transformări, care comportă legi ca sistem (în opoziție cu proprietățile elementelor), care se conservă sau se îmbogățește prin jocul însuși al transformărilor sale fără ca acestea să ducă dincolo de frontierele sale sau să facă apel la elemente exterioare" este de tip intențional. Ea urmărește să fixeze semnificația noțiunii de structură prin caracterele de totalitate, transformări și autoreglare [3]. În paranteză fie spus, cartea lui Piaget — o bună introducere în orientarea structurală a cercetării științifice contemporane — comportă un amestec de atitudini metodologice greu de conciliat. Pe de o parte, faptul de a debuta printr-o strategie de fundament — aceea a definiției pre-

[3] Vezi J. Piaget, *Le structuralisme*, Paris, P.U.F., 1968, p. 6—7.

alabile a noțiunii de structură și a regăsirii ei apoi ca realizată sui-generis în diverse cîmpuri de cercetare. Definiția însăși îmi pare un pic arbitrar restrictivă și împărtășind implicit, fără o critică prealabilă, adică, fără o explicită punere la probă metodologică, idealul de autonomie și inteligibilitate intrinsecă. Pe de altă parte, spiritul de deschidere, conștiința limitelor strategiei structurale, grija sa de a nu pre-judeca „realitățile" analizate, spirit, conștiință și grijă care nu mai au însă deplina lor libertate operatorie.

Cele două tipuri de contexte nu trebuie confundate. În particular, atunci cînd se încearcă, prin reflexie metodologică, a degaja semnificația noțiunii de structură în științele umane, nu trebuie puse pe același plan lucrări cum ar fi cele ale lui Merleau-Ponty și Goldstein, în care noțiunea de structură apare în contextul unei definiții intenționale — — și cele ale lui Lévi-Strauss sau Chomsky, care comportă o definiție efectivă, adică în care obiectul-sistem este analizat printr-o teorie comparabilă cu cele din științele zise ale naturii, structura obiectului fiind atunci însăși descrierea structurală ce rezultă din acea teorie. Altfel zis, trebuie să deosebim între situația în care cuvîntul de structură indică faptul că obiectul considerat este un sistem și trebuie ținut ca atare și situația în care cuvîntul de structură indică faptul că s-a reușit a produce o construcție teoretică, permițînd a da seama de caracteristicile aparente ale sistemului. În primul caz, semnificația noțiunii se constituie prin asociațiile sale sinonimice; în al doilea caz, ea este de neînțeles fără referire la construcția logică sau la teoria cu care este solidară.

Reluăm, pentru mai multă claritate, un exemplu dat de F. Gonseth[4]. Filozoful elvețian, prevenit și el de prezența unui întreg evantai de semnificații atașate unui cuvînt, de faptul că sensul unui cuvînt este „modulat" de contextul său (context care sfîrșește totdeauna prin a se insera, în felul său, în situația la care se referă), este interesat de modul în care semnificațiile cuvîntului de structură aparținînd la diverse *orizonturi de realitate*, prin jocul raporturilor lor de solidaritate contextuală, fixează sensul, deschis al termenului de structură. Cît privește problema unei juste puneri în raport a semnificațiilor pe care un termen le poate lua în diferitele sale orizonturi de intervenție, Gonseth respinge, ca nerezistînd contraexemplelor pe care ușor i le putem aduce, ipoteza unei pure și simple adecvări.

În franceză, citim în dicționarul lui Lalande, cuvîntul structură avea aceeași semnificație cu cuvîntul latin *structura*, el desemna o clădire. Apoi această semnificație s-a extins și la alte construcții decît cele ale arhitecților. Așadar, sîntem în prezența unei generalizări, fenomen lingvistic așa de frecvent, a generalizării unei idei, unei noțiuni, unui concept... Gonseth atrage atenția că nu sîntem de loc în clar asupra *ființelor mentale* pe care le desemnează aceste cuvinte (idee, noțiune, concept..) oferite de uzaj și de o tradiție filozofică destul de confuză și necritică. Constatînd o generalizare, ca cea menționată de Lalande, nu avem dreptul (metodologic) să ne hazardăm, afirmînd că procesul nu face decît să multiplice „cazurile de aplicare" ale unei idei generalizante care ar deține de aiurea existența și puterea sa sau care ar exista ca deja dată în și prin

[4] F. Gonseth, *La philosophie ouverte, terrain d'accueil du structuralisme*, studiu în curs de apariție.

sine, anterior și exterior procesului de „aplicare". Întîlnim pe această cale prejudecata raționalului pur, a idealității perfecte autonome, preconstituite. Mai plauzibil este a spune că puterea de a generaliza este la originea însăși a ideii generalizante. Forța acesteia se constituie și se amplifică tocmai prin multiplicarea cazurilor în care se efectuează generalizarea. Cuvîntul de structură, extinzîndu-se la un ansamblu de cazuri ce par la prima vedere ireductibil diferite, acționează, spune Gonseth, ca un *reductor de diferențe*. Funcția reductoare și-ar pierde însă orice eficacitate dacă ar șterge tot ce distinge între ele structurile (ar fi ca acea noapte în care toate vacile sînt negre, cum ironiza Hegel absolutul lui Schelling). Limitele acțiunii unui reductor de diferențe sînt în bună măsură funcție de scopurile pe care el trebuie să le servească. În orice situație și conform exigențelor situației, el este ținut în mod dinamic în echilibru de o putere contrară, aceea de a distruge diferențele și de a le da formă. Se înțelege, pentru ca diferențele să poată fi recunoscute, descrise și numite, trebuie și ele aduse la conformitate cu anumite *tipuri*,care, ele, își vor asuma atunci funcția de reductor de diferențe. În orice *constituire de sens* avem de-a face cu jocul celor două puteri din care una tinde la producerea, iar cealaltă la reducerea diferențelor, accentele distribuindu-se în funcție de obiectivele cercetării, analizei, explicației epistemologice etc.

Pentru prima accepție a cuvîntului de structură, aceea reținută de dicționarul citat, și pentru prima lui fază de generalizare putem spune, cu Gonseth, că ideea de structură acționînd ca un reductor de diferențe reunește sub același cuvînt ansamblul deschis al lucrurilor care se pretează la activitatea sa reductoare. *Ideea* apare astfel dublu angajată în cele două orizonturi care-și stau față în față : ansamblul în constituire al aplicațiilor sale și *schema mentală* care se elaborează ca reziduu al eliminării diferențelor. Sîntem în acest plan al procesului de generalizare atunci cînd enunțăm, de pildă : „Acest cristal *este* o structură mineralogică". Structura apare aci ca fiind *ceva*, un lucru structurat, cu același titlu ca o clădire. Desigur, structuralismul nu pretinde că acest fenomen lingvistic foarte general — al extensiei unui domeniu de semnificație prin elaborarea unor scheme mentale reductoare de diferențe — poate constitui ideea inspiratoare a unei noi filozofii. Se poate desemna însă și o altă linie de analiză. În enunțul, aparent doar ușor modificat : „acest cristal *are* o anumită structură", ideea de structură a suferit o adevărată mutație. Spre a o face aparentă lingvistic, Gonseth reunește într-unul singur cele două enunțări : „acest cristal *este* o structură care *are* o anumită structură". Aici, cuvîntul structură, care apare de două ori, nu are aceeași semnificație. Structura pe care cristalul o *are* (în al doilea sens) este *ceea ce* face ca el *să fie* structură (în primul sens). După ce (în primul sens) am redus diferențele ce permit a distinge, de pildă, un palat de un turn fortificat, se pune problema pînă la ce punct cele două structuri pot fi comparate, ceea ce reclamă descoperirea unui procedeu eficace de a le lega printr-o analogie. Pentru aceasta, arhitectul le va furniza schema raporturilor de situație a părților lor componente. Cele două scheme pot fi înfățișate acum ca structuri (în primul sens) construite cu elemente grafice. Schemele fac, în acest caz, oficiul de intermediar, permițînd a decide gradul de analogie a structurilor — clădiri. Arhitectul deține procedeele tehnice prin care schemele pot fi, printr-un ansamblu de transformări,

reduse sau diferenţiate. Trecerea de la primul sens la cel de-al doilea este marcată aici de intervenţia schemelor grafice. Dar şi pentru schemele grafice înseşi se pune problema trecerii de la un sens la celălalt. Două scheme luate în orizontul lor intrinsec (grafic) de realitate pot fi zise structuri în primul sens. Dacă arhitectul, utilizînd tehnicile de care dispune, va reuşi să reducă cele două scheme, va putea spune că ele *au* (în al doilea sens) o aceeaşi structură şi că aceasta este aceeaşi cu structura clădirilor ale căror scheme le-a elaborat. Structura pe care clădirile şi schemele lor o au în comun este o structură zisă *abstractă*. Structura grafică este un fel de intermediar, de releu între structura-clădire pe care o *figurează* şi structura abstractă pe care o *realizează*. Tehnicile de reducţie utilizate de arhitect apar şi ele ca intermediari între comparaţia directă a structurilor-clădiri şi punerea în corespondenţă mentală a structurilor abstracte. Metodologic, important este aici, remarcă Gonseth, a stabili o justă distanţă între orizonturile respective de existenţă a *structurilor zise reale* şi a *structurilor zise abstracte*. Cît priveşte felul în care sînt de imaginat structurile zise abstracte în universul nostru mental, Gonseth consideră arbitrară ipoteza după care fiinţele mentale ar fi de conceput ca abstracţii perfect delimitate. Rolul intermediar al schemelor grafice arată şi el că structurile abstracte nu sînt date în mod direct, ele emerg din cazuri în care le vom regăsi aplicate, ele nu sînt date în stare pură, ci dimpotrivă cu un ansamblu de „cazuri de aplicaţie" de care ele vor avea capacitatea să se desprindă pentru a se aplica încă altor cazuri.

Cu trecerea de la structura care este un lucru structurat (primul sens) la structura abstractă pe care el o are (al doilea sens), analiza se angajează într-o nouă perspectivă, într-un nou orizont de realizare, care, pe calea preciziei, va întîlni orizontul matematicilor, De exemplu, în cazul arhitectului, fiecare din schemele sale grafice, în calitate de *graf*, va manifesta structura comună a unei anumite categorii de structuri construite. Dar se pune aici şi problema echivalenţei sale cu alte grafuri, problema structurii pe care o are un graf în comun cu alte grafuri, adică o problemă de pură matematică. Reţinem de aici că cele două nivele de intervenţie ale structurii — primul : structura ca obiect structurat şi al doilea : structura pe care el o are, structura structurantă care face din el un obiect structurat — sînt de reluat în mod specific în fiecare nouă confruntare a orizonturilor de realitate, fără a putea vreodată atinge un *ultim*, şi aceasta nici de partea structurii zise reale, nici de cea a structurii zise abstracte. Grupul, de pildă, ce serveşte la a manifesta structura unei anumite reţele cristaline este el însuşi o anumită structură de operaţii în legătură cu care se poate pune din nou problema structurii pe care el o are în comun cu alte grupuri, mai general, problema comparării între ele a grupurilor. Pentru orice structură structurată, pentru orice structură dată, vedem cum se desenează problema structurii structurante, a structurii mai abstracte, care va stabili cu prima un raport de *realizare*. (Sugerăm aici o anumită analogie cu situaţia procedurii de formalizare : o gîndire formalizată trebuie cu grijă distinsă de gîndirea formalizantă prin care cea dintîi se deschide atît spre subiect, ca subiect epistemic luat în integritatea realităţii şi funcţiilor sale, cît şi spre cîmpuri posibile de interpretare şi intervenţie. Şi prin aceasta un formalism ca gîndire formalizată apare doar ca un moment, care nu poate fi complet automatizat din punct de vedere

epistemologic, al unei aventuri care îl conține și care este intenționată deopotrivă cognitiv, constructiv și aplicativ). Sub acest unghi, arată Gonseth, matematicile moderne se prezintă ca un cîmp indefinit oferit activității structurale. Așadar, distincția lui Boudon între cele două tipuri de contexte, intențional și efectiv, nu are în sine ceva absolut, ea trebuie privită după un mod funcțional și într-o perspectivă a nivelurilor ierarhice de construcție și reflexie. Căci am văzut : ne putem întreba de o manieră „inductivă" ce au în comun structuri „abstracte" corespunzînd la *definiții efective*, iar acest comun va fi și el însuși construit *efectiv* ș.a.m.d., procesul urmîndu-se indefinit în diverse orizonturi de realitate, de abstracție și de intervenție. Strategia este cea a schematizării operatorie și deschisă, eficace în limitele unui anumit orizont de aproximare, de coerență și obiectivitate. La orice nivel ne-am situa, sîntem încă în prezența unei scheme care își are orizontul ei propriu de realitate (diverse semne și simboluri, de pildă, care sînt luate aci a sta pentru ele însele și asupra cărora se pot efectua o serie de operații de formare și transformare în conformitate cu tehnici specificate), schemă care are totodată o dublă și posibilă semnificație, care-i este exterioară : una vizînd orizontul obiectului și al intervenției, alta orientîndu-se spre orizontul subiectivității ființei noastre mentale. Această perspectivă a deschiderii pe care o aduce cu sine *idoneismul* gonsethian are aci și un anume sens polemic : ea se opune acelor variante radicale ale structuralismului care conduc la negarea atît a „subiectului", cît și a „obiectului" în favoarea unor „structuri abstracte" autonome, autodefinindu-se în mod absolut prin propria lor existență, dacă nu prin propria lor construcție.

Revenim la distincția propusă de Boudon între cazul în care noțiunea de structură intervine pentru a exprima caracterul sistematic al unui obiect și cazul în care noțiunea de structură apare în contextul unei teorii ipotetico-deductive în principiu verificabilă, aplicată unui sistem, teorie a cărei funcție este de a explica ansamblul relațiilor ce caracterizează sistemul. Această construcție logică este, așadar, aceea care, aplicată unui obiect-sistem, îi definește „structura".De regulă, definițiile efective ale noțiunii de structură presupun utilizarea unor modele matematice, fără însă ca această condiție, mai ales în științele umane, să fie absolut obligatorie.

Vorbind în mod general, ceea ce contează în sesizarea semnificației noțiunii de structură este efortul de a o surprinde așa cum apare ea în interiorul unui discurs științific, în ansamblul funcțiilor pe care ea și le asumă aici. Adesea, cele două tipuri de definiții reprezintă două momente ale aceleiași analize : 1) materialul, se remarcă, nu este complet amorf, el prezintă regularități, interdependențe ale elementelor componente etc. ; 2) se face *teoria* acestei interdependențe. Sînt cazuri în care cele două momente se află la o distanță considerabilă. Biologia poate servi de exemplu. În sensul tipului intențional de contexte, ideea că organismul este o structură o găsim deja la Aristotel. Dar abia în secolul nostru această structură a început să fie analizată prin teorii de tip științific. Tocmai de aceea Boudon numește asemenea contexte *intenționale*, căci cuvîntul de structură descrie aci mai mult o intenție, aceea de a construi o teorie care să analizeze interdependența elementelor unui obiect-sistem, intenție care adesea nu duce la niște realizări efective. Este necesar de aceea să facem deosebire între structuralismele operatorii autentice, fecunde din

punct de vedere ştiinţific, care n-au nimic din instrumentul miraculos, tranşînd automatic dificultăţile şi dezlegînd „ultimele mistere", şi ceea ce s-a numit un soi de *structuralism magic*, care utilizează cuvîntul de structură ca pe o formulă de incantaţie şi care introduce în discurs o falsă tehnicitate. Un astfel de structuralism, observă Boudon, ignorează faptul că analiza structurală a unui sistem este produsul unei teorii şi faptul că construirea teoriei eficace depinde conjunct de natura obiectului şi de instrumentaţia mentală disponibilă. Revoluţiile zise structuraliste datează nu din momentul în care s-a înţeles că limbile, personalităţile, societăţile ... constituie sisteme, ci din momentul în care s-a imaginat şi construit un utilaj mental, care să permită analiza, prin intermediul unor teorii ştiinţifice, a acestor sisteme luate ca sisteme. Căci nu este suficient pentru a provoca o mutaţie ştiinţifică să consideri numai un obiect ca sistem, aşa cum crede în mod naiv structuralismul magic. Pentru acesta de altfel, structurile sînt un fel de esenţe metafizice la care se accedă, evident, nu pe calea unei umile şi laborioase strategii ştiinţifice, ci pe calea unei obscure iniţieri, a unei speciale preparaţii mentale sau spirituale. Cea dintîi ar conduce la o meserie pe care în principiu oricine şi-ar putea-o apropia prin învăţare şi exerciţiu, cea din urmă ar corespunde unei vocaţii. Disociaţie falsă de altfel, orice angajare serioasă într-un orizont de cunoaştere şi intervenţie presupunînd de partea subiectului deopotrivă tehnicitate şi spontaneitate, meserie şi vocaţie, constrîngeri şi libertăţi, şi aceasta pe fundalul „coordonatelor" care sînt ale noastre de creatură; *incompletitudine* şi *transgresiune*, ca să folosim cuvintele aşa de fericit găsite de F. Gonseth şi E. Bertholet.

Din punct de vedere logic, diferenţa dintre contextul definiţiilor intenţionale şi cel al definiţiilor efective se poate exprima, cum face Boudon, sub forma distincţiei între două tipuri de definiţie, respectiv definiţia *prin distincţie* (enumerarea caracterelor specifice permiţînd a identifica un obiect ca „structură") şi definiţia efectivă sau *prin construcţie*. În acest din urmă caz, definirea noţiunii de structură nu face apel la o listă de caractere specifice, cum ar fi : o structură este un ansamblu de astfel de elemente între care există astfel de relaţii încît orice modificare a unui element sau a unei relaţii să antreneze o modificare a celorlalte elemente sau relaţii. Dimpotrivă, definiţia sa rezidă în construcţia prin care este determinată „structura" unui obiect-sistem.

Există şi în cazul contextelor definiţiilor efective surse de omonimie ale noţiunii de structură. Boudon distinge două mai importante : 1) tipul logic diferit al teoriilor asociate noţiunii de structură. Putem avea de-a face cu sisteme ipotetico-deductive verificabile, adică un sistem de propoziţii (format dintr-o bază axiomatică şi din ansamblul consecinţelor ce decurg din ea prin aplicarea regulilor şi a tehnicilor de derivare) care poate fi confruntat, cel puţin în privinţa unei submulţimi a mulţimii consecinţelor, cu proprietăţile aparente ale obiectului, sistem pe care vrem să-l analizăm. Alteori, procedurile de verificare pentru sistemul ipotetico-deductiv respectiv sînt foarte indirecte şi mai puţin categorice, ajungîndu-se pînă la situaţia în care, acestea nemaifiind aplicabile, trebuie să ne mulţumim cu grade variate de convingere şi verosimilitate pe care le antrenează teoria în ansamblul ei ; 2) o a doua sursă de omonimie ţine de natura diferită a obiectelor-sisteme cărora le aplicăm o analiză structurală. Astfel,

putem distinge sisteme *definite* (care comportă un ansamblu de fapte, caractere, componente, ușor repetabile și într-un număr definit) și, prin opoziție, sisteme indefinite; sisteme naturale, sisteme mai mult sau mai puțin artificiale etc. Noțiunile de structură și analiză structurală vor comporta rezonanțe, grade de convingere și puteri diferite în funcție de diferențele indicate (de exemplu omonimia noțiunii de structură în expresiile: „structuri de înrudire", în sensul lui Lévi-Strauss, „structură socială" în sensul lui Parsons, „structura personalității" în sens psihologic etc.).

Dacă notăm cu S un sistem (obiect-sistem), cu A sistemul axiomelor care figurează în teoria ipotetico-deductivă, cu Str (S) descrierea structurală a lui S și cu $A_{pp}(S)$ caracteristicile aparente ale sistemului S, avem: (1) A + + Str (S) $\xrightarrow{\text{calcul}}$ A_{pp} (S) A + Str (S) = un calcul, iar rezultatele calculului coincid cu A_{pp} (S). Str (S) a unui sistem S este relativă la A, adică sintaxa lui A implică faptul că Str (S) se supune, de partea sa, unei sintaxe determinate. Cu alte cuvinte, nu putem calcula $A_{pp}(S)$ decît dacă Str (S) este formulată într-un limbaj convenabil. Ceea ce împiedică a face din Str (S) expresia absolută a structurii „în sine" a sistemului S, cum ar vrea-o un realism precritic, care asimilează structura la „esență" în sensul metafizicii ontologiste tradiționale. În realitate, cunoașterea științifică are mijloacele sale de a arbitra între necesitar (fundament ultim) și arbitrar, jocul constrîngerilor și libertăților sale operatorii purtînd-o în orizonturi succesive și deschise de realitate, de coerență, de adevăr și eficacitate. (2) A + A_{pp} (S) $\xrightarrow{\text{calcul}}$ Str (S). Cele două formule (1) și (2) reprezintă forma ideală pe care o găsește Boudon pentru definiția fundamentală a noțiunii de structură în contextul definițiilor efective. Formula (1) surprinde solidaritatea noțiunii de structură cu o teorie aptă a conduce la consecințe care reproduc caracteristicile fenomenale ca ansamblu ale sistemului analizat; acestea din urmă dobîndesc deci statutul logic de teoreme. Dacă formula (1) evocă momentul sintezei prin care verificăm compatibilitatea unei teorii cu observația, formula (2) simbolizează momentul analizei: demersul prin care cercetătorul în fața unui obiect ale cărui elemente le consideră ca formînd o structură formulează anumite ipoteze care să explice interdependența lor structurală. Desigur, aceste formule ideale nu se găsesc perfect realizate și peste tot realizate dacă ne gîndim la cele două surse de omonimie de care am vorbit. Facem însă observația că limbajul utilizat (fapte de observație, caracteristici aparente, calcul, verificare...) încărcat de o anumită interpretare pozitivistă nu poartă în sine nici evidența și nici garanția autenticității sale. O analiză mai exigentă ar deschide pentru fiecare expresie-cheie contexte auxiliare, care ar sugera măcar complexitatea metodologică a situației, dat fiind că la o situație exhaustiv analizată nu se poate niciodată practic ajunge și, în consecință, de la o astfel de situație nici nu se poate practic vreodată pleca. Ceea ce de altfel nu împiedică angajarea eficace în situații date de cunoaștere. Legat de $A_{pp}(S)$ putem spune că analiza structurală are ca efect să redea coerente fapte ce pot da impresia de arbitrar sau contingent. Analiza structurală este analiza ansamblului perceput ca totalitate a caracteristicilor aparente ale unui sistem. Boudon însă pare a pierde din vedere funcția euristică a analizei structurale, rolul ei în calitate de instrument care conduce la descoperirea de noi caractere,

neaparente, şi indecelabile cu mijloace intuitive. Funcţia „structurii" (în contextul pe care-l avem în vedere), criteriile ei de acceptabilitate, de utilizare, de corecţie..., de înlocuire cu altele mai eficace sînt cele ale oricărei ipoteze ştiinţifice. Şi, dacă este adevărat că-i este proprie ştiinţei o anumită intenţie realistă, aceea de a viza, prin demersurile sale empirico-teoretice, prin voinţa sa de eficacitate şi obiectivitate, aspecte ale obiectului real (este vorba de un *realism operatoriu*, cum ar spune Gonseth, nu de un realism metafizic şi precritic, obsedat de ideea fundamentelor ultime deopotrivă ale discursului şi ale realului în sine), nu înţelegem decît sub forma unui exces polemic refuzul obstinat al lui Boudon de a admite existenţa în lucruri a structurilor pe care trebuie să le descoperim. În numele caracterului perimat al unui anume tip tradiţional şi empirist de realism, nu trebuie sacrificată însăşi intenţia realistă fără de care ştiinţa şi-ar pierde o mare parte din ceea ce-i constituie scopul şi semnificaţia. Iar această intenţie în epistemologia contemporană şi-a găsit, afirmat şi pus la probă noul său statut, în acord cu practicile reale ale edificării ştiinţei. Mă refer la metodologia deschiderii la experienţă la a cărei elaborare o contribuţie decisivă a avut-o savantul şi filozoful elveţian F. Gonseth. Mi se pare foarte util a reexamina astăzi structuralismul, cu idealul său de inteligibilitate, cu pretenţiile şi realizările sale ştiinţifice, cu prealabilii, arierplanul şi refracţiile sale filozofice, în lumina *metodologiei şi filozofiei deschiderii la experienţă*. Vedem pe această cale cum structuralismul, ca o strategie a cercetării dominată de grija de a se face să apară structurile şi aplicaţiile lor acolo unde este posibil, poate fi informat, metodologic şi filozofic, de noţiunile de figuraţie, de schemă şi corespondenţă schematică, orizont de realitate, strategie a angajării şi înaintării (în opoziţie cu strategia zisă de fundament a cărei intenţie dominată este de a degaja o situaţie de cunoaştere α, care să nu comporte decît cunoştinţe absolut şi definit sigure şi din care tot restul ar decurge prin procedeuri de o egală securitate), principiul celei mai bune ideoneităţi, al deschiderii şi al reviziei cerute de angajarea reînnoită în experienţa cercetării, în vederea unei mai exigente adecvări şi a unei mai mari eficacităţi.

Întrucît cel mai adesea elaborarea precizantă a abstractului în faţa unui concret complex pe care-l structurează ia forma matematică, o luare în reflexie atentă şi întinsă a cazului matematicii nu ca cercetare specific matematică, ci ca agent al unei cercetări vizînd realizarea, ca activitate în care cercetarea întîlneşte „realităţi mai concrete", ia o valoare exemplară. Este vorba de raportul ce se stabileşte între modele matematice şi realităţile astfel figurate, raportul unui abstract şi al cazurilor sale de aplicaţie, un raport de adecvare a cărui justeţe n-are nimic absolut, un raport de adecvare analogică sau schematică susceptibil a se stabili între două orizonturi de realitate de naturi diferite. Strict vorbind însă, subliniază Gonseth, punerea în valoare a structurilor matematice în exerciţiul cercetării nu inaugurează o strategie metodologică nouă, ea este conformă practicii care are printre imperativele sale coordonarea pe cît posibil de strictă între teoretic şi experimental (= principiul idoneist al dualităţii, el însuşi o variantă simplificată a unui principiu de structuralitate). Aici trebuie să sesizăm două aspecte : 1) matematica însăşi în orizontul propriu de existenţă

şi figuraţie al fiinţelor sale abstracte a reuşit să degajeze sub o matematică a cantităţii o matematică a structurilor. Aci problema care se pune şi care întîlneşte direct strategiile axiomatizării şi formalizării este aceea dacă este posibil a degaja, sub forma unei autonomii depline, specificitatea structurală a matematicilor, ceea ce nu pare a reieşi din cercetările asupra fundamentelor; 2) folosirea matematicilor structurale ca „agent de cunoaştere", ceea ce face ca structurile să joace un rol din ce în ce mai explicit în celelalte discipline. Pe această cale vedem cum se desenează în sînul fizicii o fizică structurală, în sînul chimiei o chimie structurală... S-ar putea ca punerea în valoare sistematică a structurilor să se dovedească fructuoasă, după exemplul lingvisticii, etnologiei,... şi în alte discipline sociale. Dacă numim structuralism tendinţa generală care se afirmă astfel, problema este dacă ar avea loc pe această cale o mutaţie în sens radical în sînul metodologiei cercetării. Cred că este vorba nu de o mutaţie radicală de ordin general metodologic, ci de accentuări specifice ale unora din trăsăturile pe care metodologia actuală a cercetării teoretizată sub numele de *metodologie deschisă* — le comportă deja. Şi aceasta cu atît mai mult cu cît nici în matematicile zise pure autonomia deplină de care vorbeam nu a reuşit, iar momentul structural din celelalte discipline nu reuşeşte să absoarbă într-însul disciplina în integritatea semnificaţiei sale cognitive şi aplicative. Totdeauna o cercetare ştiinţifică dintr-o anumită specialitate, ca *praxis* specific, debordează momentul ei „teoretic structural". Altfel zis, însăşi strategia structurală oricît ar fi ea animată de ceea ce Piaget numea idealul unei inteligibilităţi intrinseci, oricît ar fi ea tentată de finit, de autodefinire într-un sens absolut, angajarea şi reangajarea ei în cercetarea purtată de voinţa unei mai profunde coerenţe, unei mai profunde adecvări şi eficacităţi, sfîrşeşte prin a impune exigenţa deschiderii, prin a proba dinăuntru propriile sale limite; acestea din urmă, deşi vicariante, mobile, reclamă în acelaşi timp integrarea strategiei structurale în ansamblul deschis al strategiei cercetării eficace. Conştiinţa specificităţii, a limitelor vicariante şi a exigenţei de integrare va duce la depăşirea structuralismelor exclusiviste care vor să se substituie tuturor celorlalte dimensiuni pe care le angajează şi le comportă mersul deschis al cunoaşterii spre un adevăr care nu-i preexistă undeva într-un spaţiu pur de idealitate şi perfecţie. O filozofie valabilă a strategiei structurale va refuza în particular legitimitatea tentaţiei logifierii complete a certitudinii în finitul perfect formulatului, exhaustiv analizatului, explicitatului. Ea va trebui să ţină seama de un anumit climat general al cercetării ştiinţifice la care cercetătorul nu se referă explicit, de o serie de presupoziţii implicite şi oarecum subînţelese care *modulează*, după expresia lui Gonseth, tot explicitatul, de acel *informulat care informează formulatul*. Aci trebuie sesizată şi mişcarea inversă care duce de la formulat la informulat, în particular la valori, semnificaţii şi condiţii de comprehensiune privilegiate, alcătuind un fel de referenţial implicit, neadus la o existenţă discursivă, dar constituind oarecum arierplanul oricărei puneri în formă.

Aşadar, strategia structurală, fără a-i modifica sensul ei ştiinţific profund, dar, în opoziţie cu unele iluzii de care pare a se însoţi, în ciuda

voinţei la mulţi din autorii ei de a vedea în structură o totalitate absolut autonomă logifiind complet certitudinea, în ciuda resuscitării perspectivei de fundament nevarietur ori a plecării de la situaţii zero de cunoaştere în vederea unei reconstrucţii autentice şi definitive, poate fi primită în „cadrele" unei viziuni care face loc, prin metodă, informulatului şi, la celălalt capăt, imprevizibilului, noului, deschiderii, reviziei, unei viziuni care plasează ansamblul deschis, pe cale de constituire şi reconstituire, al constrîngerilor şi libertăţilor operatorii pe care şi le asumă şi pe care le exercită fiinţa umană angajată în cercetare, în mediul care este al lor: mediul *incompletitudinii* şi al *transgresiunii*.

PROBLEME ALE DIALECTICII ÎN BIOLOGIA ACTUALĂ

DE

VASILE SPORICI

Ivită pe temeiul reconsiderării atitudinii teoreticienilor marxişti faţă de genetica modernă, discuţia asupra organizării materiei vii, ca succesiune de sisteme ce se diferenţiază calitativ în funcţie de nivelul de structurare, este menită a schiţa o contribuţie românească la modernizarea continuă a epistemologiei materialist-dialectice.

După cum observă B. Stugren, ideea integralităţii sistemelor pe nivele, a diferenţierii morfofuncţionale ca factor hotărîtor pentru totalizarea într-o unitate aparţine patrimoniului modern al ştiinţelor naturii, contribuind efectiv la îmbogăţirea concepţiei evoluţioniste [1]. Faptul este cu atît mai notabil, dacă ne referim la biologie, cu cît elaborarea unei teorii generale a sistemelor beneficiază din partea sa de un aport încă nesubstanţial manifestat nu numai în lipsa unei ierarhii unanim admise a tipurilor de organizare, ci şi în insuficienta elaborare a unităţilor sistematice, încă foarte eterogene.

Cercetarea legăturilor, a interacţiunii şi relaţionării factorilor care guvernează procesele biologice, ca şi a ordonării sistemelor vii, este menită a înnoi şi consolida însăşi teoria evoluţiei, deschizînd perspective inedite metodologiei biologice. „Organizarea a apărut ca o însuşire la fel de esenţială ca şi mişcarea", scrie, de exemplu, N. Botnariuc [2], sugerînd caracterul inoperant al vechii separări a organismului în *forme* — mai rigide, şi *funcţii* — prin specificul lor, dinamice: „Este neajunsul oricărei încercări de a aborda problemele biologice din punct de vedere pur funcţional, neţinînd seama de structură, de substrat. După cum abordarea pur cibernetică (deci, în esenţă funcţională), deşi extrem de importantă (...), nu poate soluţiona problemele biologiei dacă nu ţine seama de specificul structural şi de *conţinutul*, *sensul* proceselor biologice, tot aşa abordarea pur genetică-statis-

[1] B. Stugren, *Ştiinţa evoluţiei*, Bucureşti, Edit. politică, p. 28.
[2] N. Botnariuc, *Principii de biologie generală*, p. 9.

Rev. filoz., **17**, *6*, p. 691–699, Bucureşti, 1970

tică a evoluției reprezintă ruperea aspectului funcțional și cel structural organizatoric" [3].

Într-adevăr, dacă avem în vedere că organismul este un întreg inextricabil, care nu se confundă cu însumarea componentelor sale — și în cadrul căruia fiecare element depinde de ansamblu, definindu-se prin el, adică prin plusul de informație furnizat de interacțiunea componentelor — , rezultă că integrarea este și a formelor și a funcțiilor, iar unitatea funcție-formă devine rezultanta firească a existenței structurilor în spațiu și timp. Biologia este una din științele care, indiferent de folosirea restrictiv particulară a termenului *formă*, i-a lărgit înțelesul prin includerea în sfera sa atît a raporturilor geometrice, cît și a celor temporale, legătura dintre organe neputînd fi concepută fără corelația dintre funcțiile și procesele respective, încît „discuția despre primatul structurii sau primatul funcției este o dezbatere sterilă, o pseudoproblemă" [4].

N. Botnariuc subliniază, în acest sens, necesitatea de a nu confunda raportul funcție-formă cu structura. De pildă, ierarhia sistemelor este și morfologică, și fiziologică (o ierarhizare a proceselor), de unde concluzia că aici „sînt implicate numeroase *ierarhii structurale*" [5]. Organismele însele sînt structuri ierarhice, sisteme de ierarhii care se întrețes și se încalecă în multe feluri și care pot să corespundă sau nu nivelelor ierarhiei morfologice (L. von Bertalanffy). Esențială este subordonarea tuturor acestor categorii față de cea a totalității, a integralității organismului sau sistemului în care, formă, funcție sau structură sînt orientate spre satisfacerea cerințelor biologice.

Teza despre necesitatea înlăturării dualismului formă-conținut, preluată din științele umaniste, nu este inaplicabilă în științele naturii, întrucît și aici structura este „o categorie care organizează analogic cele două și le unifică"[6]. De altfel, încercarea structuralismului de unificare metodologică a cunoașterii, prin investigarea similară a naturii și culturii este bine cunoscută, demersul țintind regruparea diferitelor științe „care se țineau pînă acum deoparte una de alta, suspicioase"[7]. A devenit un adevăr elementar că abordarea problemelor biologice fundamentale — și cea a organizării materiei vii este una dintre ele — nu e posibilă decît într-un context mai larg, în care dezvoltarea fizicii, a ciberneticii și a altor științe să se pronunțe cu toată fermitatea. Inițial se considera totuși că este vorba mai mult de analogii, de fenomene paralele, exprimînd principii generale comune, care nu se pot observa pe aceeași scară : în timp ce fizicianul „ar specula" asupra unor unități ca electronii, atomii sau moleculele, biologul operează cu structuri mai complexe [8]. După cum constatăm azi, se omitea faptul că tocmai *modelele* comune cu ale altor nivele ale materiei pot oferi sugestii asupra organizării substanței vii, asupra raporturilor sale determinante, în ultimă instanță asupra dinamicii biologice. O asemenea omitere

---

[3] *Ibidem*, p. 131.

[4] B. Stugren, *op. cit.*, p. 57.

[5] N. Botnariuc, *op. cit.*, p. 52 (subl. ns.).

[6] Virgil Nemoianu, *Structuralismul*, București, Edit. pentru literatura universală, 1967, p. 47.

[7] F. Fleischmann, *L'esprit humain selon Claude Lévi-Strauss*, în „Archives européennes de sociologie", t. VII, 1966, Paris, nr. 1, p. 27.

[8] F. Guyénot, *La variation et l'évolution*, t. II, Paris, 1930, p. 335—336.

poate fi considerată drept consecinţă a opticii exclusiv analitice, autonomiste asupra relaţiilor interştiinţifice ; în acest sens mi se pare semnificativ că una dintre primele teze ale fizicii, aplicată în biologie, a fost cea asupra stării *discontinue* a materiei, încît mutaţiile au trebuit privite prin analogie cu emiterea cuantelor de energie, de la nivelul atomului. De importanţă concretă se dovedeşte specificul fenomenelor biologice pentru evitarea erorilor în aplicarea fără discernămînt a teoriei informaţiei, a unor noţiuni ale acesteia, ca entropia informaţională spre exemplu. Este adevărat că şi în studiul sistemelor biologice, calcularea negentropiei precizează gradul de organizare, starea sistemului, dar calculele indică o cantitate de informaţie desprinsă de sensul, de conţinutul, de semantica informaţiei. Biologii atrag atenţia [9] asupra faptului că în asemenea aprecieri, consacrate doar aspectului fizic al evenimentelor, se face abstracţie de sensul şi semnificaţia lor. Informaţia este o totalitate în care se contopesc modelul şi sensul lui, iar într-o accepţie mai largă forma cu funcţia, şi ar fi de văzut dacă într-un astfel de context informaţia (negentropia, ordonarea) şi structura nu sînt echivalente ; într-adevăr, ca şi structura, informaţia nu poate fi definită decît printr-un grup, căci *legătura* de tip informaţional sau *informaţia structurală* reprezintă expresii cibernetice ale „legăturii prin semnale între două sisteme sau două părţi ale unui sistem" [10]. Ca şi informaţia, structura nu este nici substanţă, nici energie, dar nu se poate constitui decît cu ajutorul acestora şi, în plus, între nivelele de organizare şi informaţie raportul e de directă proporţionalitate, un nivel superior de structurare fiind o treaptă în plus pe scara reducerii entropiei (a creşterii informaţiei). Am putea astfel deduce că ceea ce biofizicienii numesc „tetrada metodologică" a studierii evoluţiei biologice este de fapt triada *structură-informaţie, substanţă, energie* [11].

Problema este de a depăşi rigorismul analitic care impune studierea separată a celor două componente ale oricărui sistem : „Studiul sintetic al unui organism, atît din punct de vedere morfologic, structural, cît şi funcţional, pornind de la ideea de întreg, trebuie făcut pornind de la analiza părţilor lui componente" [12]. Sistemul, indiferent că e o celulă, un organism pluricelular, o populaţie, o biocenoză poate fi cunoscut deci, pornind de la analiza amănunţită, dar neuitînd că metoda logică de investigaţie impune îmbinarea analizei cu sinteza.

Adesea confuziile se nasc dintr-o folosire nenuanţată a termenilor, încît — uneori chiar şi în atît de riguroasa terminologie a tratatului prof. N. Botnariuc — se poate crea impresia că *structura* este luată cu sensul de *formă*, structură morfologică, arhitectonică, complementară cu conţinutul, la rîndul său identificat cu *funcţia*, ceea ce nu este acceptabil nici din punct de vedere biologic, nici fiziologic.

Deosebit de pozitivă este menţinerea unei viziuni diacronice asupra relaţiei structură-funcţie în lumea vie, menită să atragă atenţia asupra deosebirii calitative dintre modul sincronic în care poate fi expli-

---

[9] Cf. N. Botnariuc, *op. cit.*, p. 18—19.

[10] Tr. Gheorghiu, T. Grosu şi V. Săhleanu, *Introducere în biofizică*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1967, p. 310.

[11] *Ibidem*, p. 238.

[12] N. Botnariuc, *op. cit.*, p. 26.

cată integralitatea materiei anorganice şi concepţia dezvoltării istorice a biologicului: „Raportul dintre structura şi funcţia unui sistem biologic reprezintă, într-adevăr, rezultanta suprapunerii, mai precis a interacţiunii dintre relaţiile actuale ale sistemului dat cu subsistemele sale şi cu sistemul (sau sistemele) succedente şi evoluţia istorică a sistemului dat şi a relaţiilor sale" [13].

Este clar că, de vreme ce ne propunem să dobîndim anumite date despre un obiect, adică să-l *cunoaştem*, deci să-l considerăm dintr-un anumit unghi, celelalte laturi ale lui se estompează succesiv, încît orice cunoaştere particulară omite trăsăturile concrete care n-o interesează în momentul dat. Asistăm deci la modul în care cunoaşterea devine cu atît mai „abstractă" — adică se dispensează de o concreteţe istorico-evolutivă a obiectului — cu cît e mai circumscrisă unui aspect concret al acestuia.

Cunoaşterea, prin însăşi funcţia ei, porneşte de la informaţia sincronică, ceea ce nu înseamnă ignorarea aspectului genetic al fenomenelor, ci formalizarea lui prin modelarea ansamblului. Se iveşte astfel o dinamică sui-generis, care nu e totuna cu mişcarea istorică, ceea ce trebuie reţinut pentru a nu aplica la simultaneităţi procedee adecvate succesiunilor şi invers [14]. Tot atît de important este să nu confundăm opoziţia static-dinamică cu raportul de complementaritate dintre abordarea structurală şi cea istorică a faptelor.

Să luăm ca exemplu noţiunea de finalitate, care în perspectiva evoluţiei, adică din punct de vedere istoric se dovedeşte caducă, şi aceasta nu numai pentru că presupune angajarea conştientă a proceselor biologice în vederea unui scop prestabilit, ci mai ales pentru că selecţia — ca principal factor al evoluţiei — se face cu o imensă risipă de material viu, ceea ce indică mişcarea într-un cîmp necunoscut.

Punctul de vedere al preformismului genetic este, în ultimă instanţă, o consecinţă a finalismului, iar acesta — a istorismului exclusivist. După cum se ştie, mecanismul de sinteză a fermenţilor şi deci de reglare a metabolismului este coordonat de un complex de gene ale căror funcţii sînt polarizate în *inducţie* şi *represie*. Acţiunea lor presupune condiţionarea metabolismului şi a însăşi activităţii ADN de către un substrat aflat în mediul ambiant. Faptul că nu este încă elucidat biochimic, dar pornind de la realitatea că sistemele biologice funcţionează pe principii cibernetice — şi nu mecaniciste — şi că în natură nu există o succesiune liniară a fenomenelor, întemeiată pe cauzalitate univocă sau pe un determinism dinamic, ci se remarcă fenomene evolutive statistice, s-ar cuveni să admitem că inducţia poate produce fermenţi noi, dovedindu-se capabilă a afecta structura şi activitatea ADN. Foarte puţini geneticieni recunosc însă această concluzie logică, punctul de vedere curent fiind că apariţia de noi fermenţi s-ar datora deblocării unor gene preexistente, de unde încheierea preexistenţei tuturor genelor posibile, adecvate oricărui substrat pe care l-ar putea întîlni vreodată materia vie, evidentă teză preformistă finalistă. Semnificativă în acest context mi se pare recrudescenţa termenului de *teleologie* sau *telenomie*; ceea ce nu trebuie să ascundă valenţele ştiinţifice ale finali-

---

[13] *Ibidem*, p. 27.

[14] Cf. L. Sebag, *Marxisme et structuralisme*, 1955, passim cap. II.

tății, fenomen întru totul verificabil la nivel individual și sincronic ; fiindcă într-adevăr, mecanismele de autoreglare din celulă dețin un înalt grad de „economicitate", de optimă eficiență în valorificarea condițiilor ambiante, ceea ce denotă adecvarea proceselor și comportamentelor individuale imediate. De unde caracterul de accentuată „finalitate" al funcționării autoreproducătoare a indivizilor, cu atît mai frapant cu cît crește superioritatea biologică.

Un alt caz, semnificativ pentru observarea complementarității, dar și a distincției dintre metoda dialectică și cea structurală, îl constituie fenomenul mutației. Se pune problema dacă acest fenomen, ca factor al evoluției, are caracter adecvat și necesar, sau este întîmplător ? În cazul cînd ar fi adevărată prima variantă și știind — adevăr stabilit — că ține de metabolism, iar prin aceasta de raportul cu mediul, nu ne-am putea sustrage concluziei că evoluția se efectuează la nivelul fiecărui individ, și nu al sistemului supraordonat, mai mult că va fi determinată nemijlocit de mediu, specificul biologic dizolvîndu-se într-unul inferior. Se știe însă, de la Darwin încoace, că teoria selecției naturale se întemeiază tocmai pe caracterul specific și colectiv al fenomenelor evoluției, infirmîndu-se influența directă a condițiilor asupra vieții, implicit teza caracterului adecvat și adaptiv univoc al variabilității. Genetica modernă a mers și mai profund, dovedind că chiar în interiorul aceluiași organism semnificația mutațiilor se schimbă, ele putîndu-se dovedi, în funcție de nivelul la care sînt considerate, și necesare și fortuite, și adecvate și neadecvate.

Disocierile care se cer făcute aici țin deci, mai întîi, de stratul la care se petrece fenomenul, de „specificul" organizării materiei la acel nivel : în consecință, știind că mutația se produce pe stratul molecular, al cărui specific este chimic, rezultă că are caracter adecvat, necesar ; fiindcă aici raportul dintre modificarea structurii moleculare a acizilor nucleici și rezultatul *copierii* sale nu poate fi decît necesar și adecvat, ca de la cauză la efect. Pentru organism în ansamblu însă, ca și pentru populație, deci pentru evoluție — care nu are sens la nivel individual — , mutația este întîmplătoare, întrucît relațiile sînt în domeniul probabilității, nu al necesității ; în primul caz, evenimentul și structura sînt în raport de continuitate, în sensul că ivirea unei modificări de structură individuală duce la un eveniment genetic, o mutație. În cazul al doilea, raportul este al structurii cu *evenimentul* istoric de esență generală, cu evoluția. Existența mutației se afirmă în măsura în care atribuie un specific biologic substanței dobîndite din domenii extragenetice și pentru a elucida acest fapt trebuie considerată la propriul său nivel, independent de cadrul „istoric" în care se manifestă : „Biologia adesea confundă efectele selecției asupra individului cu acelea asupra speciei, confundă legile celor două nivele de organizare a vieții și nu aplică în mod consecvent ideea că selecția este legea sistemelor de nivelul populațiilor (speciilor)"...[15]. Atrage atenția cu deosebire faptul că între ierarhia sistemelor, ca structură dată a lumii vii, și dezvoltarea ei istorică, nu numai că nu există incompatibilitate, ci nivelele fundamentale de organizare a materiei vii sînt și structură și istorie în același timp, fapt pe care biologii l-au înțeles încă de cînd au înlocuit clasificările artificiale cu sis-

[15] N. Botnariuc, *op. cit.*, p. 196.

temele naturale, filogenetice ale plantelor şi animalelor. Firește, relațiile reale sînt mai bogate decît structura, după cum evoluția nu se reduce la expresia ei taxonomică. Rămîne însă fapt că laturii structurale a fenomenelor îi corespunde una temporală, istorică. Aceasta, întrucît nu ne putem limita la relațiile logice între elemente şi la calcularea probabilității cu care combinarea unor factori necunoscuți va produce o mutație, ci trebuie reconstituit procesual evenimentul. Numai astfel se poate evita conceperea unor structuri exterioare filogeniei — ceea ce ar însemna întoarcerea la clasificările artificiale ale fixismului — , iar analiza structurală va reprezenta nu numai o privire statică asupra momentului, ci şi cuprinderea dinamică a sistemului. Este vorba în esență de teza lui Marx despre istoria corectată de logică, şi invers, proces în care aceasta îşi dovedeşte valențele reale, ontice, încît paralelismul logic-istoric (asimilabil raportului structură-istorie) se poate dovedi, în fond, un raport de generare a concretului categorial, conştient de către abstractul, haoticul, indeterminatul realului. De altfel Marx a arătat că metoda ştiințifică pleacă de la multiple determinații abstracte, care condiționează reproducerea concretului în gîndire, el apărînd aici ca rezultat, şi nu ca punct de plecare.

Se cere subliniat deci că nu numai structurile au un caracter stratificat, ci însăşi dezvoltarea se face pe nivele succesive, de unde relativitatea distincției tradiționale dintre calitate şi cantitate, dintre acumularea cantitativă şi salt calitativ. Într-adevăr, geneticienii şi biochimiştii ştiu foarte bine astăzi că ceea ce considerăm salt calitativ la nivelul structurii moleculare a acidului dezoxiribonucleic se dovedeşte a fi o simplă acumulare cantitativă la nivele superioare (genom, populație sau specie). Mai mult, uneori chiar la acelaşi nivel cantitatea trece în calitate fără acumulări, fapt observabil în chimie (organică sau anorganică), şi la nivele inferioare de organizare a materiei vii. Bacteriologii, de pildă, citează specii de microorganisme care diferă printr-una sau cîteva trăsături ce se pot modifica la o simplă mutație genică, interpretabilă atît ca acumulare cantitativă, cît şi ca salt calitativ. Pe trepte biologice superioare, lucrurile se cer privite însă prin prisma considerațiilor anterioare despre necesitatea de a nu confunda unghiul structural cu cel evoluționist, de a distinge dinamicul de istoric în considerarea fenomenelor. Într-adevăr, explicarea evoluției fără înțelegerea lumii vii ca sistem, fără descifrarea structurii sale este o eroare, posibilă numai dacă ignorăm că, indiferent de nivelul la care cercetăm evoluția, chestiunea fundamentală rămîne descoperirea esenței a ceea ce se schimbă. În schimbarea materiei vii, spre exemplu, esențial se poate dovedi faptul că mutația este salt calitativ la un anumit nivel, şi acumulare cantitativă la un nivel structural superior.

La care nivel mutația este indiferentă pentru evoluție, dovedindu-se doar o expresie a dinamicii probabilistice a lumii vii, şi cînd capătă semnificația unui fapt „istoric" ? Evident, la stadiul molecular, mutațiile izolate, neglijabile pentru întregul populațional nu vor determina fenomene evolutive; pentru aceasta este nevoie să intervină selecția, capabilă a funcționa doar în condițiile unei mulțimi statistice de evenimente mutaționale. De aceea, pe cînd mutațiile îşi află determinismul ultim în propria lor esență[16], evoluția

[16] Cf. articolul lui R. Klein şi A. Fenyves, *Mutațiile — mecanisme şi implicații dialectice ale mutagenezei la microorganisme*, publicat în „Revista de filozofie", nr. 7/1968, precum şi N. Botnariuc, *op. cit.*, p. 192—193 etc.

apelează la un complex de factori care includ și mediul. O mutație înscrisă în genotip comportă cel puțin trei programe : util, dăunător sau indiferent, realizarea concretă a unuia din ele depinzînd de condițiile în care se afirmă fenotipic. Nu trebuie însă exagerată semnificația efectului specific al mediului, elocvente în acest sens dovedindu-se fenomenele preadaptative. Ele ilustrează faptul că informația ereditară din genotip fiind cu mult superioară nevoilor de manifestare structurală, modificările mutaționale se concretizează ca vibrație spontană a structurii în jurul codului genetic ; se dezvăluie astfel o largă gamă de disponibilități față de cerințele mediului, încît, cum precizează N. Botnariuc, limitele de realizare a programelor vor fi determinate, în ultimă instanță, de însuși conținutul sistemului pe care-l exprimă.

Evoluționismul nu se poate întemeia pe acceptarea unor influențe precumpănitoare (condiții abiotice, selecție tip de metabolism etc.), ci trebuie să țină seama de ansamblul corelațional permanent, în care evenimentul de pe o treaptă se integrează informațional ; la rîndul său, acesta afectează și alte nivele ale căror elemente sînt de asemenea definite și delimitate printr-o multitudine de interacțiuni, încît nu există evenimente determinate de „istorie", evolutive, cu semnificația în ele însele : „Funcționarea oricărui sistem reflectă specificul său de organizare, programul «pentru sine», desfășurat conform legilor caracteristice sistemului dat. Dar acesta fiind element constitutiv al unui sistem superior, rezultatul funcționării lui (...) va fi «apreciat» de către sistemul superior din care face parte" [17].

De altfel, geneticienii văd în evoluție produsul interacțiunii dintre mutațiile materialului genetic și factorii selectivi ambianți, ceea ce face posibilă corelarea structurii A.D.N. cu filogenia.

★

Înainte de a aminti unele aspecte vulnerabile ale tendinței respingerii *de plano* a metodologiei structurale — tendință la a cărei obîrșie filozofică stă fie confuzia în folosirea termenilor, fie separarea ireductibilă a structurii de esență, a funcțiunii de cauză etc. —, mi se pare necesar a discuta foarte succint dificultățile folosirii noțiunii de *structură* în biologie. E de ajuns, spre exemplu, să citățm următorul paradox : pe de o parte, se insistă asupra necesității de a concepe categoria dinamic, în corelație cu procesele, cu funcțiile specifice sistemului dat — operînd deci cu obiectivitatea timpului — , de unde rezultă particularizarea structurii pînă la identificarea cu *forme* concrete de organizare a materiei. Ca aspect al acestei concepții este și teza că, adesea, discontinuitatea dintre întreg și suma părților sale e comparată cu cea dintre acumularea cantitativă și saltul calitativ, ceea ce, dacă avem în vedere stratificarea dezvoltării, nu mai este lesne de susținut ; pe de altă parte, ciberneticieni, biofizicieni și filozofi de diverse orientări insistă pentru menținerea înțelesului de *model* general, numai astfel structura fiind capabilă — cred aceștia — — a sublinia unitatea de organizare a materiei și a permite matematizarea biologiei, fiindcă structuri similare pot lega elemente diferite. Pentru

[17] N. Botnariuc, *op. cit.*, p. 192.

aceasta, tipurile de organizare trebuie considerate ca stabile, indiferent de tipul în care s-au înscris într-un nivel sau altul; se deduce de aici că, în asemenea împrejurări, dimensiunea diacronică a fenomenelor este presupusă ca dată. Se subliniază totodată că a exagera discontinuitatea întregului față de suma părților sale înseamnă a interzice accesul matematicii și ciberneticii la biologie, a omite *modelarea* biologică, a face „principial imposibil modelul artificial care ar reproduce funcțiile principale ale unui sistem complex" [18]. Accentul cade, așadar, pe invarianța relativă a structurii, independent de istoria (dar nu și de sensul) conținutului organizat. Într-adevăr, informația genetică, de pildă, nu poate fi concepută decît în raport cu substanțe organice de mare stabilitate structurală, capabilă a ocroti dăinuirea „formelor" vii împotriva prea frecventelor deformări accidentale.

Dar — și aici „paradoxul" de care aminteam se anulează prin joncțiunea unor poziții evident complementare — este vorba de o invarianță elastică, întrucît, dacă ar fi să luăm fie și numai redundanța, ca mecanism de asigurare a constantei genotipice, ea însăși sfîrșește prin a realiza o asemenea complicare a condițiilor de viață, încît va trebui să acceptăm variabilitatea ca o condiție *sine qua non* a stabilității. Concluzia dialectică a acestei împrejurări — în care se evidențiază cu pregnanță filozofică faptul că nu poate fi concepută viața în limitele unei cauzalități univoce, precum cea presupusă de absolutizarea invarianței structurale — este următoarea: „Imperfecțiunea stabilității informaționale, a mijloacelor de protecție a informației devine premisa necesară a evoluției" [19]. Autorul citat — în consens de altfel cu o întreagă școală modernă de genetică — merge mai în adîncime, pentru a dovedi că „dogma fundamentală" a rolului exclusiv al acizilor nucleici nu e cu mult mai justificată decît, spre exemplu, dogma neolamarkist-lîsenkiană a micii influențe directe din partea mediului exterior.

Etapa actuală, postmendeliană, care ar putea fi numită a mutaționismului istoric, consideră ca un adevăr bine stabilit că nu sînt transmisibile ereditar nici caractere, nici gene, ci „sisteme genetice subtil integrate și interacționate" (P. Weisz, 1963) pe care le preia celula în ansamblu. Se confirmă astfel cu rigoare faptul că variabilitatea ereditară nu este un „element" sau un moment izolat, ci o relație procesuală, în afara căreia schimbările singulare nu au sens. Nu putem admite că structura e legată doar de *întreg* — nu de general și esențial —, întrucît structura lumii vii, spre exemplu, constă în totalitatea ierarhică a nivelelor sale de organizare și dezvoltare; dar în măsura în care aceasta o regăsim înscrisă în codul genetic al organismelor, ca ceea ce au identic, deci în *general*, structura vieții este însăși *esența* vieții. Faptul că operăm cu „reguli" de joc, tipuri de combinații sau modele structurale nu înseamnă formalism, căci tocmai acestea definesc căile de transformare a posibilităților evolutive ale genotipului în realitate, valoarea integratoare a mutațiilor recesive — sau, de ce n-am presupune-o, — semnificația populațională a variantelor preadaptative ale indivizilor. În acest context poate

[18] N. Botnariuc, *op. cit.*, p. 22 (*Opiniile lui N. M. Amosov*).
[19] *Ibidem*, p. 80.

fi menționată și următoarea apreciere : „Activitatea indivizilor izolați nu are prea mare importanță pentru biocenoză chiar atunci cînd este vorba de organismele cele mai evoluate, mai active" [20]. Devin astfel cel puțin discutabile afirmațiile conform cărora structura ar presupune „doar unitatea dintre parte și întreg", în timp ce esența „implică unitatea dintre individual și general" [21]. Cibernetic sau structural interpretată, realitatea este una și ea constă în faptul că sistemele biologice de orice nivel se integrează biocenotic, fiind autoreglabile și în același timp reglate, încît orice element (individ sau parte, dar mai corect este să-l numim parte, și am arătat pentru ce) este reglat, dar și parte constitutivă a ansamblului coordonator.

[20] N. Botnariuc, *op. cit.*, p. 208.
[21] Henri Wald, *Elemente de epistemologie generală*, București, Edit. științifică, 1967.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

DESPRE CORELAȚIILE POLITICULUI CU FILOZOFIA ȘI ARTA

DE

RADU SOMMER

Se pare că procesul intim al influenței reciproce dintre politic și celelalte forme ale conștiinței sociale, mecanismul acelui gen de aferentație sau circuit de reacție, cum i se mai spune în tehnica mașinilor automate, prin care se stabilesc legăturile directe și inverse în sfera formațiunilor social-politice, nu este încă pe deplin studiat.

Sociologia culturii a făcut excepționale descoperiri în domeniul istoriei comparate a orînduirilor politice și a formelor conștiinței sociale aferente, stabilind paralelisme, echivalențe, corespondențe și raporturi necesare, care sînt, prin ele însele, peremptorii. Clasicii marxismului n-au avut răgazul, cu excepția expunerii unor exemple devenite prototipuri, să deceleze și să descrie integral și amănunțit succesiunea momentelor procesului, să depisteze releele fine, dinamica încetinită a interinfluențărilor, natura reacțiilor înlănțuite ce au loc în acest domeniu. Nu numai *care* este, dar și *cum* se produce contactul sferelor conștiinței sociale, interferența sau impactul lor, ce se petrece în momentul acestei întîlniri, în ce mod se realizează osmoza sau circuitarea lor, cum circulă curentul informațional de la una la alta în diferitele sensuri posibile; există oare, în această privință, fenomene nefirești, negative, atrofii, anomalii, disfuncții, deteriorări, care ar putea fi remediate sau evitate? — iată întrebări ale căror răspunsuri se lasă încă așteptate.

Fără a încerca, în disertația de față, dificila întreprindere de a umple acest gol, trebuie să recunoaștem totuși că un prim pas în direcția elaborării unei teorii complete a corelației dialectice a formelor conștiinței sociale l-ar constitui efortul de sintetizare și sistematizare a rezultatelor obținute pînă acum.

★

Luată în multiplele ei accepții (ca formă de organizare socială, de dominație și control a unei clase asupra societății, ca formă a relațiilor sociale legată de lupta pentru putere sau pentru apărarea și consolidarea

Rev. filoz., **17**, 6, p. 701–710, București, 1970

ei a unor grupuri sau clase sociale, partide sau alte organizaţii şi ca totalitate a mijloacelor şi metodelor folosite în această competiţie, ca formă a conştiinţei sociale, a ideologiei şi ca parte a suprastructurii exprimînd nemijlocit şi într-o formă concentrată, relaţiile economice dintre clase, cerinţele vieţii materiale a societăţii etc.), politica se raportează filozofiei şi artei în varii modalităţi, dintre care reţinem cîteva constante esenţiale.

Se înţelege, pornim de la aprecierea general admisă că politicul, în calitatea sa de formă a conştiinţei sociale, este direct legat de existenţa socială, mediază transmiterea impulsurilor informaţionale şi a comenzilor acesteia tuturor celorlalte forme ale conştiinţei sociale. De asemenea, de la faptul că această funcţie mediatoare a fluxului informaţional determinat de baza economică se realizează, la rîndul ei, prin intermediul dreptului, ideologiei juridice şi al moralei, precum şi de la faptul nu mai puţin notoriu al acţiunii inverse pe care politica, o dată cu întreaga conştiinţă socială şi în numele ei (şi deci şi al filozofiei şi artei), o exercită asupra existenţei sociale.

Desigur, în spatele acestor formule aparent didactice şi abstracte defilează o întreagă istorie, o experienţă istorică milenară, plină de vicisitudini, o zguduitoare epopee a corelaţiei dialectice a valorilor care formează şi obiectul dezbaterilor comune ale filozofiei istoriei, filozofiei culturii, filozofiei artei şi axiologiei.

Vorbind despre politic, pentru simplificarea schemei funcţiilor şi reducerea complexităţii conexiunilor lui, în interesul unei mai lesnicioase abordări a acestora, ca şi pentru evitarea pendulării inutile între alternative dialectice, ne vom referi, mai ales, la politicul *pozitiv*, adică la ipostazele lui anticonservatoare, din toate timpurile, omiţînd adesea în mod intenţionat, fără a-l exclude, ba chiar presupunîndu-l în mod permanent, politicul *negativ*, retrograd, reacţionar (ca şi masca lui apolitică sau chiar antipolitică), cu întreg alaiul lui de consecinţe frenatoare. Mai mult decît atît. Politicul pozitiv (sau negativ) n-ar putea fi conceput ca atare (ca politic) decît în funcţie de existenţa contrariului său, căruia i se opune polar. Politicul nu există decît ca luptă. Opoziţia contrariilor e raţiunea sa. Dacă nu insistăm însă aci asupra politicului negativ, în mod deosebit, e pentru că funcţiile lui, morfologic asemănătoare cu ale celui de la antipod, se deosebesc numai prin semnul lor negativ.

Istoria în general şi istoria culturii în special atestă rolul de nucleu iradiant pe care politicul l-a avut încă de la apariţia lui (determinată de împărţirea societăţii în clase), faţă de celelalte forme ale conştiinţei sociale. Comparat adesea cu un corp bun conducător de căldură şi electricitate, cu o celulă fotoelectrică în stare să transforme o formă de energie în alta, cu un semiconductor sau cu un catalizator, politicul reprezintă de fapt mediul de tranzit al demersului existenţei sociale faţă de conştiinţa socială, de amplificare şi convertire a energiei determinărilor economice în acţiuni spirituale, a unei existenţe materiale într-una metamaterială. Aşadar, datorită politicului, situaţiei şi funcţiei sale specifice de intermediar al bazei şi suprastructurii, impulsurile vieţii materiale a societăţii sînt transmise celorlalte forme ale conştiinţei sociale în forma unei reacţii înlănţuite şi, sub aceeaşi formă, la rîndul lor, acestea influenţează devenirea, continua modelare a existenţei sociale.

În același timp, prin funcția ce-i revine, pozitivă sau negativă, după cum acțiunea sa răspunde cerințelor progresului social, politicul îndeplinește în mod firesc și rolul de liant, de centralizator al celorlalte forme ale conștiinței și ideologiei sociale, de factor comun și unificator al acestora, asigurînd, în virtutea acestui rol, omogenitatea, coerența, izomorfismul structural al culturilor, omologia formelor spirituale, ca și unitatea contradictorie, dialectică a bazei și suprastructurii în cadrul uneia și aceleiași formațiuni sociale.

Dacă apanajul artei este visul, cel al filozofiei, ideea, politicul este domeniul faptei, al acțiunii sociale.

Desigur, reducerea celor trei sfere ale existenței sociale la aceste trei axe existențiale distincte înseamnă, de fapt, doar stabilirea unor diferențe specifice care să concure la definirea lor, dar *nu* înseamnă și că fiecare în parte n-ar putea avea funcții polimorfice, visul, ideea și fapta nefiind un monopol exclusiv al vreuneia dintre ele. Nici una dintre formele conștiinței sociale nu exclude cu totul exercitarea în subsidiar și a unor funcții definitorii pentru o alta. Formele conștiinței sociale nu dispun și nici nu pot dispune de o autonomie (am spune autarhie) absolută, nu sînt homeostate perfecte. Proprietatea homeostatică poate fi apanajul unui organism luat în ansamblu. Visul, ideea și fapta se pot întîlni într-unul și același punct al activității spirituale, deși ele coexistă în mod distinct, caracterizînd activități diferite și fundamentale. În orice caz, ele se cheamă și se presupun întodeauna, se află, fiecare, în contextul celorlalte. Există însă un etern și nedezmințit ciclu al trecerii visului în idee și al acesteia în faptă ca și al reîntoarcerii de la faptele și întîmplările care alcătuiesc trama existențială a omului dintotdeauna, care îl făuresc și îl transformă pe om, din nou la vis, idee și faptă. Or, chiar în cadrul acestui ciclu se consumă și drama legăturilor, conflictelor și împăcărilor dintre valorile artistice, filozofice și politice. Este imposibil să ne imaginăm un singur vis, oricît de inconsistent, vag, gratuit și dezinteresat ar părea el, o singură idee, oricît de abstractă, ruptă și străină de relațiile obiective, concrete care să nu-și aibă, în calitatea lor de produse intelectuale, sorgintea umană și deci socială (omul fiind un produs al relațiilor sociale), determinarea lor, în ultimă instanță, evenimențială, obiectivă. Istoria visului și a ideii, fenomenologia lor începe cu existența umană obiectivă, cu accidentul care le-a generat. Este de asemenea imposibil de imaginat un singur vis oricît de lipsit de finalitate ar părea, o singură idee oricît de utopică, de ireală ni s-ar înfățișa, care printr-un lung și dificil de urmărit lanț de mediațiuni să nu-și aibă, în ultimă analiză, eficacitatea, funcția lor socială pozitivă sau negativă. Visul, respectiv arta, ideea, respectiv filozofia, sînt purtate spre un viitor cu adînci și reale implicații politice, cu știrea sau fără știrea lor, cu voia sau fără voia lor, cresc din solul mișcător, frămîntat, adesea tumultuos al politicului și tind, în virtutea unui imperativ imanent lor, în mod spontan sau conștient, către acesta din urmă. Nimic din ceea ce este propriu conștiinței sociale, ca reflectare a existenței sociale, din ceea ce e propriu omului ca ființă politică și socială, nu este străin filozofiei și artei. Politicul pregătește pentru o aventură uneori imprevizibilă demersul filozofic și artistic, iar acesta din urmă desăvîrșește, prin consecințele sale moral-educative, opera politicului. Prin politic, omul-filozof și omul-

artist își păstrează, mai mult sau mai puțin lucizi, contactul cu lumea, rămîn implantați în ea, în ciuda iluziei zborului în sferele cele mai îndepărtate de *această* lume, contribuie la modificarea ei și se lasă, cu sau fără voia lor, modificați de ea. Politicul este cel care va mai întreține, încă multă vreme, aceste aripi de care omul are nevoie pentru a se putea ridica deasupra imediatului și a privi mai departe. Iar aceste aripi îl servesc uneori cu conștiința reală că i se împotrivesc.

Se înțelege că influențarea de către politic a celorlalte forme ale conștiinței sociale se exercită, în afara oricărei rigori mecanice, în condițiile autonomiei relative a vieții spirituale, ale acțiunii legilor ei specifice, logicii proprii și automișcării ei lăuntrice, precum și în condițiile date de rolul ei activ și creator. Stabilirea corelațiilor politicului cu filozofia și arta nu trebuie înțeleasă deci ca o nesocotire a proceselor mediate, nuanțate și diferențiate în care ele operează, ci ca o desprindere din textura uneori încîlcită a acestora, a firelor conducătoare, a relațiilor fundamentale, esențiale și hotărîtoare pentru înțelegerea și urmărirea lanțului cauzal.

Iată-l pe Pitagora oficiind la Crotona o mistică a abstracției semnificativ înrudită cu patronarea de către el a partidului aristocratic al cetății. Iată-l și pe Democrit profesînd materialismul și ateismul concomitent cu sprijinirea democratismului sclavagist și cu antiaristocratismul militant. Oficierea direcției aristocratice și consecvent idealiste i-a atras lui Socrate un proces celebru și condamnarea la moarte, deplînsă de nu mai puțin celebrii discipoli: Platon, adversar declarat al demosului; Alcibiade, transfug al democrației ateniene și unealtă a aristocrației spartane; Critias, magistrul dictaturii celor 30 de oligarhi atenieni; Xenofon, simpatizant deschis al Spartei și inamic al Atenei; Callicles, apologet al puterii elitelor impuse brutal. Și iată, pe deasupra tuturora, însăși rațiunea, valorile teoretice care au fost idealizate atît de aristocrați ca virtuți selective, proprii delimitării elitelor de demos și legitimării privilegiilor gentilice, cît și de democrați, ca justificare a drepturilor și statutului lor juridic, etic și politic, egalitar. În numele rațiunii, Platon l-a izgonit din Republica sa pe Homer.

Cultul mistic sau profan al rațiunii, măreața sărbătorire a armoniei, seninătății și echilibrului proprii supremei înțelepciuni, rîvnite de antichitate își degajă energia din opera radioasă a lui Praxiteles sau Fidias, din arta triumfătoarelor secole de aur ateniene. Procesul intentat de moderatul și clementul Aristotel idealismului fostului său profesor, printr-un faimos „Amicus Plato", era și el întemeiat pe aceeași rațiune, pe aceleași valori arborate de data aceasta de păturile din ce în ce mai numeroase ale oamenilor liberi, care năvăleau în agora din toate ungherele unei lumi tot mai cosmopolite, lumea zguduită din temelii a polisurilor. Criza sistemului sclavagist, extinderea periculoasă a orbisului geografic și politic, activizarea sau deprimarea claselor și a păturilor sociale libere, întemeiate pe meșteșuguri și comerț, scăderea prestigiului vechilor virtuți, idealuri și autorități au deschis cîmp larg de acțiune iraționalismului, misticismului, scepticismului și stoicismului tîrziu, neoplatonismului și eclectismului nu mai puțin decadent, dar și cinismului, sectelor și ereziilor de tot felul, atît în lumea helenistă, cît și în imperiul crepuscular roman.

Helenismul a nuanțat potențialitățile analizei psihologice ale artei portretului, a idealizat personalitatea pînă la cult, a imprimat mișcărilor un răscolitor dramatism, spărgînd canoanele seninătății clasice, normele hieratismului olimpic, tiparele armoniei și echilibrului tradițional, descoperindu-ne dinamica naturală și tulburătoare a patimilor și durerii. Epopeea, răsturnată de pe soclul ei legendar, o dată cu marea tragedie clasică, își risipise avutul mitologic în producții fragmentare. În schimb, spiritul critic se întrona maiestuos și în toată gloria lui. Criza social-politică provoca, printr-o inducție misterioasă, apariția echivalențelor și valorilor ei specifice în sfera filozofiei și a artei.

Evul mediu și-a găsit antidotul fărîmițării lui economice și politice în rolul centralizator și unificator al bisericii, care și-a vădit funcția lumească nu numai în lupta pentru învestitură, în cruciade și în războaiele religioase, dar și în binecunoscuta tutelă apăsător exercitată asupra filozofiei scolastice, asupra tuturor artelor și științelor.

Renașterea și iluminismul, fructe ale noului democratism cultivat de burghezia în ascensiune, după ce au făcut să fluture steagul rațiunii și al valorilor ei, au lăsat loc, o dată cu instituirea statutului de clasă dominantă, dar și exploatatoare, al acesteia, din nou iraționalismului în filozofie și artă menit fie să justifice, printr-o gamă variată de curente, privilegiile cucerite, abuzuri de rafinată acoperire juridică și întregul cortegiu de calamități economice și social-politice ce au urmat, fie să constituie o supapă a revoltei intelectualității sufocate de orizontul mărginit al noii lumi, dar retranșată în soluții anarho-individualiste, devenită prizoniera lor.

Titanismul realizat și activ al Renașterii și titanismul ideal, imaginar, contemplativ al romantismului timpuriu și al neoclasicilor germani au reprezentat reacția fie faptică, fie meditativă, gîndită a individualismului burghez față de ascetismul medieval, sugrumător de personalitate. Diferența dintre ele s-a datorat unor momente social-politice, istoricește distanțate, corespunzînd unor trepte diferite ale procesului revoluționar burghez. Între expresionismul lui Goya și cel a lui Rouault sau Kafka există similitudini de esență date de faptul că în istoria relațiilor social-politice pot interveni oarecare *repetiții*, epoca unuia, ca și a celorlalți doi, fiind la fel de bîntuită de spectrul și obsesiile războiului, ca și de alte pricini absurde dar reale, foarte pămîntești și explicabile ale panicii existențiale. Tot astfel, ni se impun actualitatea tulburătoare a satirei lui Aristofan, Plaut sau Terențiu, a lui Cervantes, Swift sau Caragiale (ale cărui săgeți au vizat în special formele fără conținut și acoperire, adică formalismul, demagogia și impostura), precum și neliniștitoarea supraviețuire a legendarului și lacomului vultur care continuă să răscolească și în zilele noastre nobile măruntaie prometeice. Perenitatea ecoului vechilor capodopere filozofice și artistice se datorește faptului că reverberațiile lui nu se pierd în vid, ci se mai bucură încă de persistentele auspicii ale unor condiții social-politice rezonante. Tărîmul exemplificărilor și al explicațiilor de acest fel este încă nehotărnicit. Ar trebui, poate, să se opereze o minuțioasă exegeză și detectare a tendințelor politice prezente în operele fundamentale ale filozofiei și artei din toate timpurile pentru a se autentifica adevărul că marea filozofie și marea artă au dat și dau întotdeauna politicului ceea ce îi datorează și i se cuvine. Un asemenea demers, început cu pitagoreicii și cu poeții gnomici și

sfîrşind cel puţin cu existenţialismul şi teatrul absurd, ar putea fi revelator pentru cunoaşterea fenomenului întrepătrunderii sferei politicului cu celelalte sfere ale spiritului în diferite epoci, adaptărilor şi împrumuturilor reciproce de substanţă care le îngemănează şi le fac asemănătoare. Elaborarea unui tablou al evoluţiei tendinţelor politice în istoria filozofiei şi artelor, ar aduce o contribuţie indispensabilă la aprofundarea caracterului ştiinţific al istoriei culturii şi al ştiinţelor istorice, în general. Aci şi-ar găsi locul, din nou, monumentele de învăţăminte politice edificate de Homer şi Shakespeare chiar pe cenuşa spulberată a biografiilor lor, ipostazele teribilului şi justiţiarului spirit de partid al lui Dante, faimosul protest afişat (*verba minantia*) pe străzile Hagăi de însuşi autorul *Tratatului teologico-politic*, memorabila sfidare a lui Socrate sau a lui Diogene, peregrinările şi calvarul lui Empedocle, pateticul sfîrşit contestatar al lui Tolstoi, exilul bătrînului Anaxagora, ca şi cel al triplului Machiavelli, al lui Swift, Goya, Hugo, Shelley sau Heine, martiriul lui Giordano Bruno, detenţiunile „admirabilului doctor" Roger Bacon, ale lui Morus, Voltaire sau Defoë, surghiunul şi jertfa lui Byron, umanismul politic al marilor tragici greci, năvalnica pornire primenitoare a lui „Sturm und Drang", înscenările judiciare din Franţa postrevoluţionară şi Rusia ţaristă, împotriva artei denunţătoare de minciună a lui Flaubert şi Baudelaire, Lermontov, Puşkin sau Gorki.

Într-un cuvînt, oricăror epoci ne-am adresa, vom trebui să descifrăm în organicitatea lor, în stilul lor cultural, pecetea impulsurilor imprimate de factorul politic în tripla sa calitate de agent mediator între existenţa socială şi conştiinţa socială, de ferment aglutinator şi unificator făţiş sau discret al celorlalte forme ale conştiinţei sociale, de mobilizator al activităţii spirituale pe o direcţie dominantă care este aceea a aspiraţiilor clasei dominante în epoca dată. Aceasta este şi explicaţia faptului că în epocile de criză, decadenţă şi dezagregare (helenismul şi declinul Imperiului roman, cinquecento şi barocul, sfîrşitul secolului trecut), cînd clasele şi forţele politice antagoniste se înfruntă de pe poziţii polare şi „cele două culturi" reflectă dihotomia radicală a societăţii, politicul exercită un rol de dublă polarizare a activităţilor spirituale, împiedicînd atomizarea şi pulverizarea tendinţelor, aglomerînd şi acumulînd forţele creatoare la cele două capete ale firului unităţii contradictorii a societăţii, determinînd coaxialitatea şi cosubstanţialitatea preocupărilor, cristalizarea lor, chiar dacă formulele şi concluziile factorilor creaţiei spirituale sînt nu numai diferite dar chiar şi diametral opuse.

Apariţia marxismului, la jumătatea secolului trecut, în arena istoriei şi culturii europene moderne a declanşat un asemenea fenomen de dublă polarizare, burghezia încetînd să mai fie singura clasă a cărei dominaţie să imprime culturii amprenta intereselor ei. Pe de altă parte însă, reacţia aristocraţiei dezintegrate, pe cale de ruinare, a vechii burghezii aristocratice, de secole aşezată în marile porturi maritime, întemeietoarea unui mod de viaţă cu tradiţii de aleasă cultură şi moravuri de patriarhală generozitate şi a micii burghezii libere, mai ales din ţările nord-europene, mîndră de o neatîrnare plătită adesea scump în decursul evului mediu, la irupţia brutală şi cinică a capitalismului monopolist în viaţa economică şi politică a continentului, la avalanşa de frustrări, antrenată de el, a determinat proliferarea unor nenumărate tendinţe,

poziții, curente, școli, grupări, partide contestatare nu numai pe planul politic, dar și pe cel filozofic și artistic. Neoromantismul lui Kirkegaard și Nietzsche, Carlyle și Ruskin, răzvrătirea individualistă a lui Ibsen sau cea umanistă a lui Thomas Mann, existențialismul francez și german, medievalismul lui Berdeaev și al neotomiștilor, amoralismul, estetismul, expresionismul și abstracționismul artei moderne sînt numai cîteva din momentele culminante ale acestor mărturii ale ostilității, inconformismului și inadaptabilității unor clase, categorii și grupuri sociale la stilul de viață al noii civilizații tehnocratice, despiritualizate, uniformizatoare, mărginite din punctul de vedere al orizontului uman, stil impus de noua oligarhie industrială.

Rațiunea generos-utopică a vechii burghezii făcuse loc unei rațiuni și mai alienate de condiții precare, critice, dar neînțelese.

Politica partidelor comuniste a reabilitat din nou rațiunea și valorile teoretice discreditate de însăși fosta lor promotoare, burghezia, în epoca de după cucerirea puterii, infirmate datorită probelor practice de reducere la absurd aduse de un întreg lanț de calamități sociale, proprii dezvoltării critice a capitalismului, datorită compromiterii vechiului raționalism dogmatic și a eticii lui demagogice, incapacității acestora de a explica și fundamenta teoretic precipitatele și surprinzătoarele descoperiri științifice și zguduiri sociale de la sfîrșitul secolului trecut și prima jumătate a secolului nostru. De data aceasta, nu mai era vorba însă de vechea rațiune conformistă, rigidă și dogmatică, protocolară și vetustă, de valorile formal și îndoielnic întemeiate pe ea, și nici de rațiunea nu mai puțin alienată a unui protest individualist, voluntarist, în fond irațional, ci de o nouă rațiune, vie, suplă și cuprinzătoare, deschisă nelimitat noului, prin esență lucidă, matură, critică și revoluționară, încercată și imunizată de eroare, incompatibilă cu simplismul și metafizica opțiunilor definitive, exclusiviste și intolerante — rațiunea materialist-dialectică.

Agent de transmisiune cu dublu sens, ax de cristalizare, ferment de activizare și precipitare a vieții spirituale a societății, politicul își vădește această triplă funcționalitate atît în epocile organice, cît și în cele de criză socială, el fiind expresia acelei continuități și discontinuități, unități și diversități, în virtutea căreia societatea există, rezistă, se primenește și se dezvoltă, funcționează și se perfecționează ca un mecanism cu autoreglaj mai mult sau mai puțin conștient. Tot politicul este și acela care, la cea mai mică defecțiune a mecanismului social, de natură să primejduiască ființarea acestuia, intervenită chiar și în cele mai îndepărtate și infinitezimale celule ale sale, printr-un dispozitiv de alarmă de care marea sa sensibilitate dispune, depistează locul și natura accidentului, obstacolul care trebuie înlăturat și procedează în consecință.

Se înțelege, funcțiile, eficacitatea și menirea generală a politicului se pot reliefa plenar numai în societatea socialistă, unde ele se exercită deschis, fățiș, dar și în ciuda unor posibile abateri subiectiviste trecătoare, cu conștiința imanentă a responsabilității față de oameni.

De asemenea, gradul de perfecționare a funcțiilor politicului în societatea socialistă depinde de treapta de dezvoltare a orînduirii ei economice, de gradul de maturizare, conștientizare și democratizare

a orînduirii ei politice. Socialismul, ca orînduire de stat, se ridică din treaptă în treaptă, de la un stadiu relativ al dezvoltării sale la un altul mai puțin relativ, care se încheie prin comunismul realizat. Probabil că punctul asimptotic al perfecțiunii sociale, către care istoria umanității tinde, nu va fi atins niciodată, tot așa cum punctul asimptotic al adevărului absolut nu reprezintă decît ținta ideală către care scara, spirala ascendentă a adevărurilor relative se ridică veșnic. Fără îndoială însă că momentul identificării absolute a clasei muncitoare cu umanitatea, care, după G. Lukacs, coincide cu comunismul, este o țintă reală, deocamdată suficientă, vrednică de rîvna și de lupta noastră, a celor de azi.

Conceptul de recentă elaborare al societății socialiste multilateral dezvoltate presupune un mecanism pe cît de perfecționat, pe atît de complex, cu un vast sistem vascular, ramificat arborescent pînă la cea mai fină și infimă capilaritate a terminațiilor sale, transparente pentru ochiul specialistului în stare să descopere orice impuritate, corp străin, agent nociv provocator de indezirabile obliterații. În acest vast sistem circulator, politicul pozitiv continuă, ca și în societățile anterioare, să pompeze și să propulseze, irigînd toate țesuturile, seva vie, întrematoare, încărcată de informație nouă, proaspătă, oxigenată a condiționărilor vieții materiale a societății. Tot politicul este cel care, reprezentînd vîrful de înaintare al societății, de data aceasta în mod perfect lucid, organizat, centralizat și planificat, animat de o ideologie consecvent umanistă și științifică, sprijinindu-se pe o întinsă și solidă rețea de instituții, structurează omogen viața spirituală și restituie prompt, prin canalele sale, bazei economice, informațiile, semnalele, adresate acesteia, în reciprocitate, de suprastructura ei, ca răspunsuri cu finalitate modelatoare. Astfel, între recomandarea făcută filozofilor și artiștilor de organele politice conducătoare din țara noastră de a nu-și arunca ancorele în evaziune și retrospecție fără finalitate ci în concretitudinea prezentă, în opera de prospectare a viitorului și răspunsurile pe care aceștia le dau sau le vor da, se întinde adînca și complexa semnificație a corelației politicului cu celelalte forme ale conștiinței sociale, respectiv cu filozofia și arta în societatea noastră. Indicațiile partidului nu apar ca o tematică detaliată și obligatorie, ca o totalitate de norme impuse restrictiv, ci doar ca impuls principial, a cărui realizare e liberă, nelimitat deschisă creației, demersului necondiționat al prospectărilor în necunoscut. Restrictivă este, în cazul de față, numai atitudinea față de solipsismul retrograd, sclerozat, față de un paseism desuet și epigonic, față de imitație și poncif, față de recluziunea voluntară și superficială în ostentație cinică și decepționism sistematic, în fantezie mistică, ocultă, ermetică, gratuită și, mai ales, sterilă. Restrictivă nu poate fi nici recunoașterea necesității acțiunii demistificatoare, de desacralizare a unor prejudecăți devenite tradiție, critica fenomenelor negative, denunțarea imposturii și filistinismului, a spiritului birocratic și conservator. Dimpotrivă, negarea vechiului apare, în lumina necesității promovării noului în societatea socialistă, ca o condiție fundamentală.

Orientarea gîndirii filozofice și artistice în direcția investigării realului, pe coordonata înnoirilor, linia creației care perseverează în prospectarea viitorului, înaintarea impetuoasă a cercetării în necunoscut,

neastîmpărul și nonconformismul specific oricărei gîndiri scormonitoare, creatoare, critica stagnării și a cauzelor ei nu pot întîmpina, în societatea socialistă multilateral dezvoltată, rezistența cunoscută în societățile și stadiile premergătoare ei, deoarece, în această nouă etapă, societatea este mai interesată în rezultatele accelerării progresului decît în cele ale apărării și conservării ei, are mai puține motive să întîrzie sau să amortizeze cu prudență critica neajunsurilor și accelerarea ritmului dezvoltării sociale, cu toate implicațiile acesteia și indiferent de mutațiile pe care le antrenează. Ea este interesată, dimpotrivă, în depășirea continuă a celor mai noi achiziții ale gîndirii de care nu are a se teme.

Dar orice incursiune în necunoscut reprezintă un experiment de rezonanțe și repercusiuni sociale adesea imprevizibile și angajează, de aceea, conștiința și responsabilitatea cercetătorului, factorului prospector. Nimic din ceea ce se difuzează nu rămîne fără consecințe, fără ecou și de aceea cenzura conștiinței, intervenind în actul de creație, impune alegerea, selecționarea sugestiilor ce i se oferă, implică nu numai libertatea, temeritatea alegerii, dar și treierarea cu grijă a recoltelor culese, prezența în această conștiință a imaginii comunității umane căreia existența creatorului ca om și ca intelectual, ca ființă gînditoare, îi este redevabilă. După cum nu e posibilă nici o creație artistică fără implicarea unei concepții despre lume, se poate spune, o dată cu G. Lukacs, că, în aceeași măsură, o concepție nevinovată despre lume nu e, nici ea, posibilă.

Cunoscutul și mult dezbătutul fenomen al rămînerii în urmă a nivelului conștiinței sociale față de cel al progresului existenței sociale (astăzi mai accelerat decît oricînd) își găsește un corectiv adecvat în acea activitate politică menită să micșoreze, în limita posibilului, acest decalaj, astfel încît schimburile reciproce dintre bază și suprastructură, metabolismul întregului organism social să se desfășoare normal, coerent, fără accidente și întreruperi, fără întîrzieri și fenomene critice convulsive, fără dificultăți și zguduiri dăunătoare.

Tripla finalitate a politicului acționează în societatea socialistă multilateral dezvoltată, adică în acea societate în care, cantitativ și calitativ, fluxul activității înnoitoare circulă liber la toate nivelele și pînă în cele mai îndepărtate și fine articulații și țesuturi ale complexului social, ca un organ vital, care condiționează funcția celorlalte. Ea este menită să eludeze mereu eterna contradicție neantagonistă datorată lipsei firești de sincronicitate între nivelul atins de bază și cel realizat de suprastructură, neconcordanțele intervenite între diferitele forme ale conștiinței sociale, ca și între valorile ale căror purtătoare sînt.

Prin această *a patra* și, poate, nu ultima dintre funcțiile sale invariante, politicul contribuie la rezolvarea *tuturor* contradicțiilor neantagoniste ale societății socialiste, printre care și cele dintre forțele sociale purtătoare ale politicului însuși și deci la asigurarea autopropulsiei conștiente spre comunism.

Pe o treaptă superioară a evoluției comunității umane, în virtutea dispariției definitive a oricărui fel de contradicții și diferențe sociale esențiale, corelația formelor conștiinței sociale, ca și a bazei și suprastructurii, va fi, poate, mediată de știință.

Știința va prelua rolul de angrenaj al mecanismului social, de „inginer" și dispecer activ al activității lui, deoarece, dintre celelalte forme

ale conştiinţei sociale, ea va fi cea mai direct legată de producţia materială, condiţionată de natura relaţiilor sociale, de practica social-istorică şi în stare să o modeleze la rîndul ei; ea este dotată cu spirit de sistem, de normare şi organizare şi, în aceeaşi măsură, cu vocaţia pentru teorie, cunoaştere şi prospectare, cu tendinţa de a fi implantată atît în realitate, cît şi în irealitate. În indisolubilă şi permanentă legătură cu încleştarea dintre om şi natură, purtînd întreaga răspundere a acestei titanomachii, ca şi mesajul noilor necesităţi ce se impun comunităţii umane, în decursul desfăşurării ostilităţilor, ştiinţa va produce mereu atestarea practică a resurselor ei organizatorice şi a incontestabilului rol social ce îi va reveni.

Dat fiind însă umanismul manifest care decurge din situaţia de singulară şi directă opoziţie a omului faţă de natură şi de solidaritate a lui cu sine însuşi, *toate* formele conştiinţei sociale vor avea o tot mai puternică tentă etică, moralitatea devenind o dominantă subînţeleasă a activităţii sociale în genere. Datorită acestui fapt şi împotriva oricăror prezumţii sau veleităţi tehnocratice, ştiinţa va deveni o *ancilla humanitatis*, un instrument şi mediator al realizării idealurilor omului.

Filozofia şi arta vor continua să fie, fiecare în felul ei, acel gen de oracol lucid şi eroic al lumii de mîine, criticul vaticinar al prezentului ei, aripa zborului temerar şi fantastic al cunoaşterii, „deasupra" realităţii imediate şi chiar „dincolo" de ea, adică în acea „irealitate" aparent absurdă, paradoxală, imposibilă, neverosimilă (uchronie, utopie, anti-realitate), menită să răspundă mereu întrebărilor majore rămase fără răspuns.

Ajunsă pe această treaptă a progresului său, umanitatea, împăcată cu sine, singură în faţa naturii, sorgintea şi duşmanul său originar, va fi însă mai departe şi totuşi mai aproape ca niciodată de lumea muncilor şi a zilelor, ca şi a teogoniei lui Hesiod. Locul naivei vîrste de aur, al vechilor mitologii idilice sau terifiante îl va lua conştiinţa puterii sale nedivizate, nefrustrate şi nealienate. Dialogul dintre om şi natură, dintre cunoaştere şi necunoaştere, dintre viaţă şi moarte, odată reluat în condiţii noi, în care omul se va fi eliberat de ultimele servituţi şi diferende sociale, filozofia, arta şi morala, se vor întrece la altitudini crescînde. Astfel, Kalokagathia se va realiza nu ca arhetip, ca trinitară, hieratică şi imuabilă paradigmă, ci sub auspiciile dinamicii vieţii spirituale, ca un triplu fascicul de lumină pe care viaţa îl proiectează tot mai adînc în necunoscut.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Idealul moral al tineretului

Pentru participantul la sesiunea ştiinţifică „Tineretul şi idealul moral", organizată în 1969 de către Institutul de filozofie, în colaborare cu Centrul de cercetări pentru problemele tineretului, cartea, publicată în acelaşi an în Editura Academiei *, are efectul unei împliniri. Volumul dă o imagine mai corespunzătoare asupra şantierului de cercetare, abia schiţat cu acel prilej, lăsînd totodată să se întrevadă mai clar resorturile profunde — intelectuale şi afective, sociale şi personale — care i-au condus pe autori către sesizarea, cercetarea şi comunicarea problemei şi a primelor rezultate obţinute.

În chip mărturisit, echipa de cercetare a căutat o „informaţie autentică" asupra domeniului său de investigaţie. În acest scop, s-au elaborat modalităţi proprii de abordare, cu intenţia de a le situa cît mai în afara spiritului paternalist şi cît mai aproape de locul şi rolul tineretului şi idealului său moral în societatea actuală.

Premisa de la care a plecat cercetarea şi pe care N. Bellu şi V. Popescu o formulează în capitolul „Vîrsta tînără şi complexitatea idealului moral" a fost aceea că, în socialism, idealul moral al tineretului se plasează critic în raport cu morala practică, şi nu cu valorile intrinseci ale eticii socialiste. Deoarece însă socialismul preconizează, în perspectiva dezvoltării sale, eliberarea treptată a mobilurilor activităţii de lupta pentru existenţa individuală, s-a formulat ipoteza că ponderea şi poziţia interesului personal, în structura de ansamblu a idealurilor generaţiei tinere, constituie un indiciu, chiar şi vag, pentru măsurarea valorilor şi a gradului lor de adecvare la modelul teoretic socialist. Pornind de aici, grupul de cercetare a stabilit, pe baza raportului dintre interesul (folosul) propriu şi absenţa acestui interes (folos), aşa-zisele „cuante de utilitarism", cu care, luînd drept numitori comuni un ansamblu de scopuri denumite „lucruri" (preocuparea pentru bunuri materiale) şi altul de „relaţii" (noţiune echivocă, fiindcă relaţiile pot fi utilitare, fără a viza neapărat posesiunea), a întocmit o tipologie şi apoi o scală a utilitarismului (mic, mediu şi mare). Dinamica fiecărui component al utilitarismului a fost studiată în funcţie de categorii socioprofesionale şi de vîrstă (contribuţia lui Vasile Popescu).

Cercetarea efectuată în noiembrie 1967 — aprilie 1968 asupra unui eşantion pe cote, format din tineri din mediul urban, a pus în evidenţă unele aspecte privind „Cîmpul de acţiune şi natura conflictuală a idealului moral": drumul dificil, sinuos, pe care-l urmează, la tineret, idealul moral, de la simpla lui prezenţă în concepţia despre lume la transformarea lui într-un criteriu de valoare (V.

*Niculae Bellu, Vasile Popescu, Liubomira Miroş şi Vasile Zamfirescu, *Tineretul şi idealul moral — Contribuţii la cercetarea problemei*, sub red. conf. dr. Niculae Bellu, Bucureşti, Edit. Academiei, 1969, 245 p.

Popescu); fenomenul de „bipolaritate", atunci cînd este vorba de trăinicia idealului moral, respectiv gruparea celui mai mare număr de răspunsuri în jurul intransigenţei totale, ca şi al neprincipialităţii totale (V. Popescu); procesul de „dezidealizare" (cînd idealul îşi pierde capacitatea de galvanizare a energiei) în rîndul tinerilor, rolul ambiguu al „contraidealului" (efect al compensaţiei), adică funcţia lui integrativă (cînd rămîne în planul secund), dar şi negativă (cînd, ocupînd prim-planul vieţii spirituale, eşuează în declinarea răspunderii morale) (V. Zamfirescu); felul cum natura idealului moral este determinată de atitudinea faţă de valori, de criteriile după care sînt acestea selectate şi după conţinutul lor (Liubomira Miroş).

Reflectînd un anumit stadiu al cercetării problemei, volumul, cu toată ponderea mare a investigaţiilor directe, rămîne o lucrare cu dominantă de concepţie, care are şi menirea de a trezi conştiinţele prin repunerea inedită a problemelor, deschizînd astfel drumurile de acces la gîndirea şi sensibilitatea tinerilor.

Detaşîndu-se de orice asociaţie între teoretic şi speculativ, în sensul că nu imploră fapte culese de-a valma să delimiteze problemele, ci caută tehnici de cercetare pentru o problematică ridicată direct de viaţă şi conceptualizată, autorii vor „să convertească dimensiunea altfel inefabilă a eticului în limbajul apt de cuantificare al sociologiei" (N. Bellu). Încercare îndrăzneaţă şi insolită, care nu se refuză aplicaţiilor posibile în sfera educaţiei, dar nici nu se constituie în serva pedagogiei şi nici nu i se suprapune, ci vrea să-i furnizeze un sistem de referinţă.

Selecţia faptelor sociale, umane, după densitatea şi caracterul lor imperativ, modalitate de interiorizare a „comenzii sociale" prin intermediul valenţelor cercetătorului, intră în viziunea lui Niculae Bellu, care măsoară actualitatea încercării de a investiga „dimensiunea idealului moral în spaţiul vîrstei tinere" cu spiritul anticipativ al zilelor noastre şi cu felul „impetuos şi ireversibil" în care problema idealului a pătruns, prin tineret, în istoria contemporană. Un tineret pe care societatea modernă îl determină să se angajeze cu răspunderi nu numai în cadrul şcolii, dar şi în afara ei şi prin care socialismul aspiră să-şi confirme şi să-şi lărgească superioritatea, îmbinînd competenţa cea mai înaltă cu pasiunea pentru cel mai deschis univers de valori umane.

Proiectul unei investigaţii cu acest aer de reexaminare critică nu ar fi putut depăşi stadiul aspiraţiilor şi bunelor intenţii, oricîte rezonanţe ar fi purtat în sine şi ar fi trezit, dacă nu s-ar fi oprit la o concepţie, chiar aproximativă şi provizorie, dar în acelaşi timp în stare să susţină primele elemente ale construcţiei ce urma să fie ridicată. Terenul destinat temeliilor era pe alocuri prea bine cimentat cu liantul comodităţii şi conformismului, iar prin alte părţi încă neumblat sau nesigur.

Primul jalon care trebuia înfipt în acest cîmp de relative incertitudini, create în parte de autorii înşişi, dintr-o dorinţă de asanare spirituală, privea entitatea „tineret". Pe fondul teoriei marxiste despre caracterul universal al succesiunii generaţiilor şi despre influenţa determinantă exercitată de transformarea condiţiilor de existenţă socială asupra schimbării oamenilor, Niculae Bellu susţine că vîrsta tînără este un moment integrat al continuităţii, dar în acelaşi timp posedă o energie proprie, capabilă să introducă în dinamica dezvoltării sociale contradicţii şi conflicte. Această energie înseamnă că tineretul se caracterizează nu prin receptivitate inertă şi acumulare cantitativă de cunoştinţe, norme, deprinderi, ci, dimpotrivă, prin nevoia şi pasiunea acţiunii, ceea ce îl şi aşază printre forţele motrice de ordin subiectiv ale istoriei.

Concepţia aceasta ne apropie cu un pas de sensul cercetării. Pornind de la ideea că sub impulsul unor probleme noi, care determină valori, atitudini şi forme noi de activitate, tineretul nu mai reprezintă o vîrstă biologică, ci socială, autorii nu vor să privească vîrsta juvenilă, în mod tutelar, ca un material pasiv şi de mare plasticitate. Dimpotrivă, ni se spune că tineretul se constituie ca problemă nu numai fiindcă integrarea lui socio-profesională ar întîmpina dificultăţi, dar şi pentru faptul că, după expresia lui N. Bellu, el este o problemă „în sine" şi „pentru sine".

Şi această problemă în sine şi pentru sine se pune şi se dezvăluie, prin confruntări, în planul praxisului, al activităţii.

Etica se vede astfel obligată să coboare din sfera unor valori şi idealuri cu ţinută transcendentă şi exterior-coercitivă, pentru a pătrunde în sfera socială, unde se făureşte, există *in actu* şi se schimbă în oameni, desigur, dar sub imperiul legilor socioistorice. Eticul „inefabil" ajunge mai la îndemîna unei investigaţii de altă natură şi cu alte scopuri decît speculaţia moraliştilor de odinioară, care îşi exersau fineţea în scotocirea nemiloasă a labirintului de subtilităţi, subterfugii şi duplicităţi din culisele „virtuţii" şi „păcatului". Sub influenţa directă sau indirectă a *ştiinţelor comportamentale* şi conduşi de logica propriului raţionament, ca şi de veleitatea de a trata problema din exterior şi din interior, autorii nu puteau evita de a trata latura morală a tineretului în formele ei proiective, care, graţie aportului din ultimele decenii al psihologiei, sînt analizate de predilecţie prin contactul direct cu subiectul supus cercetării. Dar, întrucît dimensiunea socială a fost prezentă de la bun început în cîmpul lor de conştiinţă, s-au preferat „instrumentele cuantificabile ale sociologiei", respectiv chestionarul (care constată mai ales opiniile) şi convorbirea.

În acelaşi spirit este privit şi al doilea termen al problemei : idealul. Din spaţiul idealului de viaţă, care este un ideal social şi care, după ce se constituie într-o alternativă a realului, începe să recepteze existentul dintr-un punct de vedere subiectiv, valorizîndu-l pe bază de opţiune şi în lumina unor scopuri prospectate, N. Bellu decupează idealul moral, care desemnează, în cadrul idealului social, gradul de angajare şi de responsabilitate asumată. Astfel, în timp ce idealul social, alternativă a realului, devine o perspectivă a viitorului, idealul moral se impune ca necesitate imediată, inerentă prezentului, exprimînd opţiuni în planul acţiunilor practice, al mobilurilor, ca şi al mijloacelor utilizate. Chiar dacă ar reprezenta în fond o iluzie, idealul moral intervine în existent, acţionează, degajînd energii, producînd perturbări şi determinînd modificări (sau întăriri) în planul comportamentului.

În concepţia lui N. Bellu, idealul moral nu este lipsit de dimensiunea diacronică. Dimpotrivă, autorul aminteşte de avatarurile idealului pe căile întortocheate şi contradictorii către care îl împing evenimentele istorice în stare să zdruncine sau să altereze idealul moral vechi, dar în aceeaşi măsură să ofere structuri asimilabile celui nou. Mai mult, ni se aminteşte de „obscurul" potenţial social, uman, spiritual, care proiectează scopuri, fără a putea ieşi total din îngrădirea trecutului şi prezentului. Într-un anume sens, această dinamică rămîne totuşi, după părerea noastră, liniară. N. Bellu nu vrea să renunţe la ideea de continuitate a idealului moral, care, firesc, nu poate fi salvată decît excluzînd sau măcar atenuînd fracturile dramatice. Toată traiectoria cercetării şi a volumului se îndreaptă, sub influenţa acestei idei, pe o cale care duce către prescrierea unei anumite direcţii nu numai mecanismului genetic, dar şi conţinutului fenomenului de moralitate la nivelul speciei şi individului : de la preocuparea de-sine, ca mobil esenţial, către preocuparea pentru existenţa şi nevoile celuilalt. Din acel moment, ni se spune, activitatea umană înscrie printre produsele sale nu numai „*bunuri*" de ordinul „*lucrurilor*" materiale, dar şi unele de o specie distinctă, care se referă la preţuirea activităţii însăşi dincolo de scopurile lucrative. Binele capătă o însuşire dublă : aceea de a reprezenta utilitatea imediată şi aceea de a fi o calitate umană, nu lipsită de utilitate, dar a cărei valoare nu se încheie cu momentul utilităţii, ci se ridică pînă la a acorda sens existenţei.

Geneza noii specii de bine — denumită în carte specie de „bunuri" (spirituale, ideale) — este recunoscută ca fiind determinată de cadrul relaţional al activităţii umane şi ca determinantă pentru eficienţa acesteia. Ni se dau însă insuficiente elemente pentru a înţelege saltul de la esenţa, după cum vedem, utilitaristă a grijii pentru celălalt la instaurarea într-o poziţie privilegiată a ideilor universale şi a interesului general, comparativ cu grija de sine-însuşi. Dacă interesul şi valoarea îşi împrumută reciproc „cuante de energie",

cînd și cum se desprinde omul de mărginirea propriului eu, pentru a căuta un semnificant al propriei existențe, într-un plan elevat, dincolo de succedaneele frivole ale activității autentice, creatoare și responsabile?

Sarcina cititorului este cu atît mai grea cu cît el se vede obligat să facă singur disociația între noțiunile de ideal social (de viață), ideal moral, interes-de-sine, interes pentru celălalt, valoare.

Este drept că, punînd în paranteză întrebările dificile privitoare la origini — întrebări cu atît mai dificile, cu cît originile însele stau în epoci atît de diferite de-a lungul istoriei —, cu greu ai putea să nu admiți ideea că, în cursul evoluției facultăților și aptitudinilor umane, apare treptat cerința specific omenească de a căuta și alte rezultate decît cele practice, și anume rezultate în planul stării de spirit, care, punînd preț pe valoarea în sine, și nu de eficiență a acțiunii, să răspundă în egală măsură afectului, ca și rațiunii. Este greu să nu accepți ca evidentă o astfel de teză, chiar dacă originile fenomenului ca atare rămîn încă scufundate în zonele obscure ale trecutului.

Cînd însă este vorba despre conținutul idealului, despre criteriul de fapt după care este evaluată acțiunea (sau lipsa de acțiune, justificabilă și ea uneori prin ideal etic), lucrurile se schimbă. În volum nu se dovedește, ci doar se afirmă ca evident faptul că ieșirea din zona utilității imediate, individualiste, egoiste nu înseamnă numai intrarea într-o sferă de cerințe spirituale și, mai precis, de cerințe etice și nici numai interesul pentru universal, ci — fără ezitare — pasiunea pentru interesul general, armonizat cu cel personal și elaborarea, pe această bază, a unui model de viață.

Idealul, valoarea și modelul din sfera moralității sînt astfel date anterior cercetării, avînd ca parametru general, funcțional, descătușarea de interesul limitat în spațiu și timp, iar ca parametri particulari, de conținut, interesul general și activitatea în folosul acestui interes, asumată cu răspundere și desfășurată creator. Această teză nu pare a constitui pentru autori o ipoteză, ci un postulat, sistemul de referință al întregii investigații. Or, ea lasă la o parte alte eventualități și în primul rînd pe aceea ca idealul moral al tineretului să schimbe, prin conținutul său, datele problemei. De aceea, chiar cînd prospectează realul, lucrarea continuă să evolueze în jurul aceluiași ax al utilitarismului, ca unic parametru al moralității. Ni se spune că idealul moral (considerînd idealul de viață ca dat și acceptat) s-a format prin diferențiere de scopul binelui-de-sine, cu care însă continuă să coexiste, și că, manifestîndu-se în acțiune, prin comportament, devine „o replică elevată și intransigentă la practica compromisului", care încetează astfel să mai fie singura alternativă a existenței (în planul reușitei personale). În felul acesta se trece iarăși peste problema, e drept tulburătoare, a compromisului în cazurile de conflict între „idealul de viață" și cel „moral".

Intransigența începe să exprime nevoia „vitală" de consecvență cu sine însuși (ceea ce constituie, desigur, o nevoie ideală, și nu vitală, dar pe care autorii o tratează ca vitală tocmai fiindcă s-au angajat în spiritul propriilor lor concepte etice) și insuflă „facultății" morale (încă un termen lansat) atîta energie, încît o înscriu printre forțele istorice reale, deși nu autonome. Consecvența față de ideal ne este prezentată ca o expresie a gradului de angajare „în comunitate și în istorie" (trecîndu-se peste cazurile cînd consecvența față de un ideal moral implică atîta încărcătură nouă și atîta distanță față de existent, încît, cel puțin la început, angajarea pare mai curînd împotriva istoriei, chiar dacă în consens cu un curent istoric deslușit mai tîrziu).

În fața diverselor forme de prezență a tineretului pe scena istoriei contemporane și a riscurilor de depersonalizare implicate, în societățile nesocialiste, de creșterea științei și tehnicii, N. Bellu consideră că, acolo unde proprietatea privată a fost înlăturată, posibilitățile de dezvoltare plenară a personalității devin fapte de viață numai dacă oamenii își pun această problemă ca o necesitate incoercibilă a propriei lor existențe. Procesul — ne spune autorul — este contradictoriu, rebarbativ la orice consecvență prestabilită, așa încît, chiar după ce obsesia de a poseda și a

consuma „lucruri" dispare o dată cu proprietatea, oricare succes în planul relaţiilor sociale încetează să fie exterior şi îşi dezvăluie semnificaţia în măsura în care gîndirea şi afectivitatea umană s-au dezvoltat atît încît să se simtă atrase de sfera valorilor, a „bunurilor" spirituale, ideale.

Nuanţarea şi ierarhizarea diverselor sensuri ale binelui evită în lucrare riscurile maniheismului, dar cuantificarea, pe baza unui ideal social dat, a idealului moral şi măsurarea lui cu parametri dinainte stabiliţi nu pot scăpa total şi în ciuda măsurilor de precauţie ale autorilor, de primejdia rigorismului sau măcar a unui idealism moral care frizează asceza. Aceasta cu atît mai mult atunci cînd tineretul şi consecvenţa lui faţă de idealurile morale şi sociale sînt socotite reprezentative pentru gradul în care o societate izbuteşte să-şi realizeze aspiraţiile şi să se consolideze.

Tensiunea lucrării şi încărcătura ei teoretică se dovedesc a izvorî din grija pentru gradientele de incandescenţă etică ale tinerilor din ţara noastră în stadiul actual şi în perspectiva viitorului. Cercetarea nu a reuşit însă să iasă din cercul „adecvării" — cu toate că a protestat iniţial împotriva acestei noţiuni — şi nici nu şi-a pus problema dacă sistemul de măsurare vehiculat are valoare operatorie în oricare stadiu de evoluţie al socialismului.

Pe de altă parte însă, ideea de a introduce cuantificarea în domeniul valorilor şi al idealurilor etice rămîne originală, chiar dacă instrumentele folosite (sondajul de opinie, convorbirea, observarea directă) au binecunoscute lacune şi implică nenumărate primejdii de distorsiune.

Cu toate imperfecţiunile şi cu toată relativitatea tehnicilor şi a datelor, recunoscute de altfel, în majoritate, de către autori, lucrarea aruncă lumină asupra caracterului probabilistic al evoluţiei idealului moral al tineretului (studiul lui V. Popescu), ca şi asupra domeniilor unde alte ştiinţe, ca sociologia, politica, pedagogia au a interveni.

Tot aşa, fără a fi îngrijorătoare, proporţia cazurilor de dezidealizare semnalate şi analizate de V. Zamfirescu indică, prin simpla ei existenţă, încă unul din domeniile care solicită atenţia organismelor de cercetare, de decizie şi de educare.

Studiul Liubomirei Miroş stabileşte unele puncte de convergenţă, dar şi diferenţe semnificative între elevii din şcolile profesionale şi tinerii muncitori, pe de o parte, elevii de liceu, studenţii şi cadrele de specialitate, pe de alta. Rezultatele consemnate au multe rezonanţe de ordin macrosocial, pe care autoarea le va putea preciza, dacă se va hotărî să comenteze mai explicit ierarhia valorilor la diversele categorii de tineret, precum şi implicaţiile acestei ierarhii asupra raportului dintre idealul de viaţă şi cel moral.

În privirea de ansamblu asupra cîmpului de acţiune al idealului moral, autorii semnalează că au constatat la tinerii cercetaţi o oarecare descreştere a interesului pentru prioritatea criteriului ideal în comportamentul moral şi, corespunzător, mai multă receptivitate la tentaţiile şi solicitările imediate. De aici căile sînt egal de deschise către creşterea simţului realităţii (pe care şi semnatarul acestor rînduri a constatat-o, cu prilejul unor cercetări asupra tineretului, desfăşurate în cadrul altor instituţii), ca şi către eroziunea idealului, deci către compromis. Acest simplu „deci" este însă menit să deschidă o amplă discuţie teoretică, dar nu numai teoretică.

Tot aşa se poate discuta dacă atitudinea critică faţă de practica morală are sau nu consecinţe asupra idealului moral şi de viaţă al tineretului. Deosebirile dintre principiile morale şi aplicarea lor pot avea efecte atît de profunde asupra modului de înţelegere şi asupra afectivităţii tinerilor, încît aceştia să condamne întregul sistem etic al adulţilor.

În această perspectivă sînt promiţătoare studiile ulterioare ale lui Vasile Zamfirescu şi, respectiv, Liubomirei Miroş cu privire la dezidealizare şi la ierarhiile de valori, după cum cercetările lui Vasile Popescu asupra raporturilor dintre idealuri şi realizarea aspiraţiilor profesionale ale tinerilor, precum şi asupra aprecierii de către aceştia a rolului pregătirii profesionale vor prezenta şi de aici înainte un incontestabil interes practic-aplicativ.

Dacă în domeniul teoretic aveau de combătut poziţii deja luate, în cadrul cercetării

concrete autorii au găsit un teren virgin, fără nici o indicație prealabilă asupra mijloacelor de investigație. Dificultățile de timp și de personal, care i-au determinat să aleagă eșantionul pe cote și numai în mediul urban, i-au pus și în imposibilitate de a urmări comportamentul concret al tinerilor (problemă de altfel foarte delicată și greu de rezolvat). În chestionarele folosite, s-au strecurat, după cît ni se spune, ambiguități, care au făcut uneori nesigură interpretarea răspunsurilor din cauza sensurilor diferite atribuite termenilor de către subiecți.

Dar lucrarea se ferește să dea concluzii și aspiră, modest, la recunoașterea legitimității unei cercetări de acest gen. Cine ar putea-o nega? Cît privește mijloacele cercetării, asupra cărora discuția amintită la începutul acestor rînduri nu a fost, poate, destul de concludentă, ele ar oferi mai multă certitudine, operativitate, economie de forțe și perspective de comparabilitate, dacă ar fi elaborate, în comun acord, de toate echipele sau instituțiile care investighează acum idealul moral al tineretului.

Către o astfel de articulare a eforturilor ne îndeamnă seriozitatea problemei și răspunderea concluziilor. În cadrul unei astfel de cooperări, echipa de la Institutul de filozofie își va putea aduce în și mai mare măsură aportul ei propriu, care, după cum reiese și din lucrarea publicată, constă în trăirea problemelor, curajul de a le formula, îndrăzneala lipsită de comoditate a plecării la cercetare cu intenția de a verifica și corecta o ipoteză, ea însăși îndrăzneață, în critica laturilor teoretice și practice ale premiselor și concluziilor și, poate, mai presus de orice, în acel fior de curiozitate și în acea disponibilitate în ale cărei flăcări omul de știință arde necontenit, pentru ca, o dată cu mereu înnoita lui prezență, să transmită celor din jur căldura căutării și aflării adevărului, puse în slujba umanismului militant.

Vl. Krasnaseschi

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

SESIUNEA ŞTIINŢIFICĂ : **LENINISMUL ŞI VICTORIA SOCIALISMULUI ÎN ROMÂNIA**

În zilele de 13—15 aprilie a.c. şi-a desfăşurat, în Bucureşti, lucrările sesiunea ştiinţifică cu tema : *Leninismul şi victoria socialismului în România*, organizată de Academia Republicii Socialiste România, Academia de Ştiinţe Sociale şi Politice a Republicii Socialiste România, Institutul de Studii istorice şi social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R., Academia de învăţămînt social-politic „Ştefan Gheorghiu" de pe lîngă C.C. al P.C.R.

La lucrări au participat oameni de ştiinţă, cadre didactice, activişti de partid şi de stat, cercetători ştiinţifici ; de asemenea au luat parte şi oaspeţi de peste hotare, oameni de ştiinţă din U.R.S.S., Franţa, Bulgaria, Ungaria, Iugoslavia, Belgia, Polonia, Cehoslovacia, R. D. Germană. Spania.

Cuvîntul de deschidere a sesiunii a fost rostit de tovarăşul Miron Constantinescu, preşedintele Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice a Republicii Socialiste România. În continuare au fost prezentate comunicările : *Leninismul şi experienţa Partidului Comunist Român în conducerea revoluţiei populare şi cucerirea puterii politice* de Ilie Rădulescu ; *Dezvoltarea mişcării muncitoreşti din România şi legăturile sale cu V. I. Lenin* de dr. Augustin Deac ; *Leninismul şi industrializarea socialistă a României* de prof. univ. dr. docent Ion Rachmuth ; *Ideile leniniste şi aplicarea lor creatoare în transformarea socialistă a agriculturii în România* de dr. Dumitru Dumitriu şi conf. univ. dr. Marin Popescu ; *Socialismul şi intelectualitatea* de conf. univ. Constantin Popovici ; *Politica externă a României — contribuţie la cauza păcii, democraţiei şi progresului social* de Ion Cîrje şi Constantin Florea.

În dimineaţa zilei de 14 aprilie a.c., lucrările sesiunii s-au desfăşurat pe secţii.

În cadrul secţiilor „Leninismul şi tactica partidului comunist în revoluţia socialistă" şi „Lenin şi făurirea societăţii socialiste" au fost prezentate comunicările : *Lenin şi dialectica revoluţiei* de prof. univ. dr. Radu Florian ; *Socialismul şi creaţia istorică a maselor* de conf. univ. Petre Pânzaru ; *Programul agrar leninist în revoluţia socialistă şi importanţa lui internaţională* de K. K. Sirinia — U.R.S.S. ; *Leninismul şi gîndirea filozofică românească* de dr. Radu Pantazi ; *Concepţia leninistă despre rolul clasei muncitoare în revoluţia socialistă* de Nicolae Goldberger şi dr. Gheorghe Surpat ; *Falsificarea leninismului în Germania de vest* de Renate Leuschner — R. D. Germană ; *Politica marxist-leninistă a Partidului Comunist Român de făurire a alianţelor în procesul revoluţionar din ţara noastră* de conf. univ. dr. Aron Petric şi lector univ. Constantin Mocanu ; *Despre experienţa aplicării ideilor leniniste în Ungaria* de Daniel Csatári — R. P. Ungară ; *Naţiunea şi rolul ei istoric în gîndirea leninistă* de conf. univ. dr. Mihai Petrescu ; *Previziunea ştiinţifică leninistă şi contemporaneitatea* de G. I. Zincenko — U.R.S.S. ; *Relaţia dialectică dintre partid şi mase în dezvoltarea societăţii socialiste* de prof. univ. dr. Vasile Nichita ; *Ideea lui Lenin despre democraţie în partid în cursul revoluţiei* de conf. univ. dr. Rados Smiljkovici — R. S. F. Iugoslavia ; *Atitudinea creatoare — trăsătură fundamentală a gîndirii leniniste* de dr.

Dumitru Ghișe ; *Lenin și industrializarea Bulgariei* de Mircio Dimitrov — R. P. Bulgaria ; *Contribuții la problema concepției leniniste despre sindicate* de Daici Putnik — R. S. F. Iugoslavia ; *Dialectica leninistă și estetica* de prof. univ. dr. Ion Ianoși ; *Urmăm în chip rațional calea trasată de Lenin* de prof. Adam Lopatka — R. P. Polonă ; *Filozofia gîndirii politice la Lenin* de conf. univ. dr. Niculae Bellu ; *Dialectica și contradicțiile* de prof. univ. dr. Aurel Negucioiu și conf. univ. dr. Nicolae Kallos ; *Lenin și previziunea socială* de prof. univ. dr. Constantin Ionescu și Ion Matei.

După-amiază lucrările sesiunii au fost reluate în ședință plenară, prezentîndu-se comunicările : *Lenin și științele naturii* de prof. univ. Miron Nicolescu ; *Construcția socialismului și unele probleme ale luptei de clasă* de prof. dr. V. K. Gabunea — U.R.S.S. ; *Creșterea și adîncirea relațiilor de colaborare și cooperare economică internațională a României în lumina învățăturii leniniste* de prof. univ. dr.-docent Roman Moldovan ; *În sînul capitalismului monopolist de stat: o strategie leninistă pe măsura maturității politice a noii generații* de Jacques Nagels—Belgia ; *Unele aspecte ale experienței aplicării leninismului în politica P.M.S.U.* de Henrik Vass — R. P. Ungară ; *Reflecții despre ideologie și știință* de acad. prof. univ. Athanase Joja ; *Lenin și unele probleme filozofice sociologice ale conducerii sociale* de Todor Vîlov — R. P. Bulgaria ; *Antidogmatismul lui Lenin și rezolvarea problemelor de bază ale revoluției socialiste* de prof. dr. Sava Zivanov — R. S. F. Iugoslavia ; *Lenin și făurirea culturii socialiste* de prof. univ. dr.-docent Tudor Bugnariu ; *Internaționalism și patriotism în activitatea Partidului Comunist Francez* de Victor Michaut — Franța.

În ultima zi a sesiunii, în cadrul secțiilor „Leninismul și tactica partidului comunist în revoluția socialistă" și „Lenin și făurirea societății socialiste" au fost prezentate următoarele comunicări :

Evoluția raportului de forțe între țările capitaliste dezvoltate în deceniul al 8-lea de conf. univ. dr. Gheorghe Badrus ; *Concepția leninistă despre revoluția socialistă și cele două sisteme mondiale* de Gyorgy Kiss — R. P. Ungară ; *Analiza problemelor lumii contemporane ca moment în dezvoltarea marxism-leninismului* de conf. univ. Mihai Dulea ; *Concepția leninistă despre revoluția culturală și problemele cultivării și instruirii clasei muncitoare* de Ferenc Kovacs — R. P. Ungară ; *Revoluția științifico-tehnică contemporană și construirea socialismului* de prof. univ. dr. Valter Roman ; *Schimbări în structura social-economică a țărilor în curs de dezvoltare. Condiții noi ale luptei de eliberare națională* de Andrei Vela ; *Concepția leninistă despre baza tehnico-materială a socialismului și aplicarea ei creatoare în România* de prof. dr. Nicolae N. Constantinescu ; *Cooperarea economică și tehnico-științifică între țările socialiste în lumina principiilor leniniste* de prof. univ. dr. Costin Murgescu ; *Ideile leninismului și construcția socialismului în R. P. Bulgaria* de conf. univ. Vasilica Dînovska — R. P. Bulgaria ; *Unitatea societății noastre socialiste în lumina concepției marxist-leniniste despre dezvoltarea istorică a noii orînduiri* de lector univ. Marin Nedelea și conf. univ. dr. Sergiu Tamaș ; *Unele aspecte ale experienței conducerii planificate a economiei naționale a R. P. Ungare* de Aladar Sipos — R. P. Ungară ; *Lenin, societatea și gîndirea* de dr. Henri Wald.

Lucrările au continuat apoi în ședința plenară, prezentîndu-se următoarele comunicări : *Leninismul și mișcarea de idei în lumea contemporană* de Ștefan Voicu ; *Aplicarea consecventă a leninismului de către P.S.U.G.—izvor al succeselor în R.D.G.* de prof. dr. Otto Raus— R. D. Germană ; *Statul și democrația în socialism* de prof. univ. dr.-docent Ioan Ceterchi ; *Leninismul și tactica partidului comunist în revoluția socialistă* de conf. univ. dr. Richard Gardovschi — R. P. Polonă ; *Rezolvarea problemei naționale în România — expresie a politicii leniniste a P.C.R.* de prof. univ. dr.-docent Ladislau Banyai și lector univ. dr. Gh. Ioniță ; *Aspecte ale experienței Partidului Comunist din Spania în lumina leninismului.* Comunicare expusă de reprezentantul revistei „Nuestra Bandera" ; *Experiența Partidului Comunist din Cehoslovacia în construcția socialismului în lumina învățăturii marxist-leniniste* de dr. Ivan Hutira — R. S.

Cehoslovacă ; *Unitatea organică a principiilor care stau la baza relațiilor dintre partidele comuniste, dintre țările socialiste* de dr. Constantin Vlad.

În încheierea lucrărilor a vorbit tovarășul Ion Popescu-Puțuri, directorul Institutului de studii istorice și social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R.

Notă

În ziua de 28 martie a.c. a avut loc prima ședință de lucru a Secției de filozofie și logică a Academiei de Științe Sociale și Politice a Republicii Socialiste România.

Ordinea de zi a cuprins dezbaterea proiectului de plan de muncă al Secției de filozofie și logică pe anul 1970 și definitivarea lui. Din prezidiul adunării au făcut parte prof. acad. Miron Constantinescu, președintele Academiei de Științe Sociale și Politice ; conf. univ. dr. Dumitru Ghișe, președintele Secției de filozofie și logică ; conf. univ. dr. Constantin Vlad, vicepreședinte al Academiei de Științe Sociale și Politice ; prof. acad. C. I. Gulian ; prof. univ. Nicolae Bagdasar ; dr.-docent Eugen Mihăilescu.

În cuvîntul său introductiv, prof. acad. Miron Constantinescu a precizat cîteva din principalele caracteristici ale proiectului de plan supus dezbaterii membrilor secției. Fără a perturba planurile de muncă existente și în curs de realizare, planul de muncă al Secției de filozofie și logică, a arătat prof. acad. Miron Constantinescu, își propune cîteva mari teme și acțiuni interne și internaționale. Vorbitorul a prezentat, de asemenea, structura organizatorică a secției, propusă de conducerea noii Academii.

Prezentarea proiectului de plan a fost făcută de conf. univ. dr. Dumitru Ghișe. Precizînd liniile generale ale activității viitoare a secției, președintele ei a subliniat rolul coordonator al Secției de filozofie și logică, menită să impulsioneze și să orienteze activitatea de cercetare științifică în diferitele discipline și ramuri de activitate ale filozofiei și logicii și, totodată, să asigure o mai eficientă penetrare a marxism-leninismului în conștiința oamenilor.

În continuare s-a dezbătut următorul proiect :

PLAN DE MUNCĂ

I. MARI TEME

1. **Monografia despre națiunea socialistă**

(lucrare ce se va termina în 1971)

— Dezbatere în Secția de filozofie asupra stadiului lucrării, structurii și orientării ei (*octombrie 1970*)

2. **Istoria filozofiei românești** (vol. I — 1970 ; vol. II — 1971)

— Probleme de principiu și structură ridicate de alcătuirea volumului I (Discuție în plenara secției din luna iunie a.c.)

II. MARI ACȚIUNI

1. Pregătirea și elaborarea *planului de muncă de perspectivă* al secției (perioada 1971—1975)
   — Discutarea și aprobarea planului de perspectivă în plenara din septembrie a.c.
2. Pregătirea și organizarea *simpozionului* cu participare internațională (Institutele de filozofie din Moscova și Sofia cu tema *Determinism și creație umană*) (octombrie 1970)

III. ALTE ACTIVITĂȚI

1. Analiza în cadrul subsecțiilor a) filozofie; b) logică a stadiului de realizare a planului de cercetare științifică pe anul 1970:
   a) Centrul de logică
   b) Catedrele de filozofie din învățământul superior (iunie-iulie 1970)
2. Discutarea și aprobarea planurilor de cercetare ale institutelor și catedrelor (decembrie 1970)
3. Urmărirea și asigurarea pregătirii participării cercetătorilor și cadrelor didactice la sesiunea cu tema *Determinismul și conducerea vieții sociale*, care va avea loc în septembrie a.c., la București.
4. Alcătuirea unui colectiv care să studieze posibilitatea de desfășurare a muncii de cercetare în domeniul filozofiei și logicii pe bază de contracte.
5. Organizarea unor ședințe de comunicări rezultate din cercetări proprii și informări privind participarea unor membri ai secției la manifestări internaționale importante.
   — Sarcină permanentă
6. Discutarea modalităților și propuneri de reactivare a „Asociației filozofilor". (septembrie 1970)
7. Desfășurarea activităților preliminare de pregătire și organizare a manifestărilor cu caracter internațional:
   a) „Congresul internațional de logică, filozofie și metodologie a științei" (2—7 septembrie 1971)
   b) Congresul internațional de estetică (București, 1972)

A fost propusă, de asemenea, și aprobată, ca structură de organizare a secției, constituirea a două subsecții, cu următoarea repartizare a membrilor și delegaților:

I. Secția filozofie

Membri titulari

Pavel Apostol
Nicolae Bagdasar
Ion Banu
Marcel Breazu
Tudor Bugnariu
Dumitru Ghișe
Constantin Ionescu-Gulian
Nicolae Kallos
Dumitru D. Roșca
Alexandru Posescu
Alexandru Tănase
Constantin Vlad

Membri corespondenți

Niculae Bellu
Constantin Borgeanu
Ion Cornea
Radu Florian
Ștefan Georgescu
Călina Mare
Radu Pantazi
Constantin Petre

Delegați

Octavian Chețan
Nicolae Gogoneață
Ion Pascadi
Alexandru Boboc
Gheorghe Cazan
Ludwig Grünberg
Ion Tudosescu
Alexandru Valentin
Constantin Popovici
Cornel Soare
Nicola Tiberiu
Teodor Pop

Dumitru Preda
Grigore Drondoe
Ion Grigoraș
Ion Rebedeu

II. Subsecția logică

Membri titulari

Athanase Joja

Delegați

Ion Didilescu

Membri corespondenți

Petre Botezatu
Gheorghe Enescu
Eugen Mihăilescu

S-a propus, totodată, și a fost aprobată constituirea unui colectiv coordonator al secției, alcătuit din șapte membri, și anume:

1. Constantin Vlad
2. Dumitru Ghișe
3. Athanase Joja
4. Ionescu C. Gulian
5. Tudor Bugnariu
6. Constantin Borgeanu
7. Petre Constantin

De asemenea, pentru studierea posibilităților de desfășurare a muncii de cercetare din domeniul filozofiei și logicii pe bază de contracte a fost desemnat un colectiv format din:

1. Pavel Apostol
2. Radu Pantazi
3. Octavian Chețan
4. Alexandru Boboc,

cărora li se va alătura și un logician.

La discuțiile care au urmat au participat: Al. Tănase, I. Pascadi, Radu Florian, Al. Posescu, Radu Pantazi, M. Breazu, R. Stoichiță, Pavel Apostol, Ion Banu, Călina Mare, N. Gogoneață, Ștefan Georgescu, Cornel Soare, Niculae Bellu, Ion Cornea, Constantin Vlad, Dumitru Ghișe.

Dezbaterile au relevat interesul deosebit al participanților pentru prevederile proiectului de plan.

Numeroși vorbitori și-au exprimat satisfacția față de propunerea privind reactivarea, mult așteptată, a „Asociației filozofilor" (sau, poate, a „Societății de filozofie", după unele propuneri).

De asemenea, s-a susținut necesitatea înființării unei reviste de cultură filozofică, cu un profil adecvat, de largă audiență în rîndurile unui public cititor interesat de problematica vieții filozofice contemporane. S-a cerut, totodată, acordarea unei atenții mai mari actualei „Reviste de filozofie", rezolvarea mai grabnică a unei serii de probleme privind statutul ei redacțional, precum și organizarea unei dezbateri, în cursul acestui an, în cadrul Secției de filozofie și logică, asupra activității și sarcinilor „Revistei de filozofie".

În vederea stimulării interesului unor cercuri largi pentru problemele de filozofie, numeroși participanți la discuții au propus reluarea unor mai vechi tradiții legate de conferințele de filozofie, organizate pe cicluri, prezentate cu regularitate și ținute de cei mai competenți și talentați conferențiari, pe teme atractive și actuale.

Una din principalele sarcini ale secției în lunile imediat următoare, s-a subliniat în discuții, este elaborarea unui plan de perspectivă bine detaliat, realist, răspunzînd totodată sarcinilor trasate de partid activității de cercetare din domeniul filozofiei. Acest plan va trebui să cuprindă studii și alte lucrări avînd o importanță deosebită, elaborate fie în institutele de cercetări sau în cadrul catedrelor de specialitate, fie de către colective constituite special în acest scop.

Se impune, de asemenea, realizarea — sub îndrumarea secției — a unui sistem de dezbateri teoretice, care să asigure un climat spiritual și un stil de muncă adecvat ridicării dezbaterilor filozofice la nivelul cerințelor exprimate de conducerea partidului în legătură cu stimularea discuțiilor în domeniul științei. Vor trebui promovate și utilizate cele mai variate forme de organizare a acestor dezbateri pentru intensificarea luptei de opinii în cadrul și pe temeiul ideologiei marxiste.

În concluziile pe marginea primei ședințe de lucru a Secției de filozofie și logică, conf. univ. dr. Dumitru Ghișe a subliniat spiritul constructiv al discuțiilor purtate în legătură cu proiectul de plan, precizînd că o atenție deosebită va trebui acordată elaborării din timp a planului de perspectivă.

O. C.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication « Revista de filozofie » paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10, — FF 49, — DM 40.
Toute commande de l'etranger sera adressée à Centrala cărţii, Oficiul de Comerţ exterior, boîte postale 134—135 (Calea Victoriei 126), Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

* * * **Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271, p., 18,50 lei

GH. BERESCU, **Etica muncii și modul de viață**, 1969, 232 p., 10 lei.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub red. N. BELLU, **Tineretul și idealul moral. Contribuții la cercetarea problemei**, 1969, 245 p., 14,50 lei.

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală și stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite. I. Problema cunoașterii**, ediție îngrijită de Al. Posescu, 1969, 784 p., 34 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.

G. W. F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptului sau Elemente de drept natural și de știință a statului**, trad. de Virgil Bogdan și Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.

I. PEATNIȚCHI, **Dialectica vitalității organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

UROȘ TOMIN, **Știință, cercetare, producție**, 1969, 227 p., 7,25 lei.

PSIHOLOGIE

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.

TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 261 p., 12 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE

Acad. ATH. JOJA, Studii de logică, vol. III.

Acad. C. I. GULIAN, Hegel sau filozofia crizei.

Sub red. M. CERNEA, Contribuții la sociologia culturii de masă.

REV. FILOZ., 17, 6, P. 591 — 722, BUCUREȘTI, 1970

I.P.I. — c. 5435

43 503

Lei 20

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL 17, 6, 1970